

JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

JUS PROPRIETATIS VINDICABITUR

JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

ORDINIS PRÆDICATORUM, THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DE NOVO EDITÆ

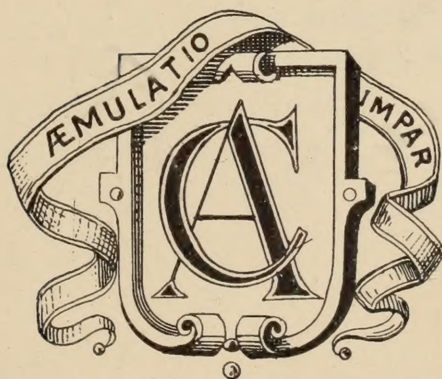
CURA ET STUDIO

RR. PP. CESLAI PABAN ET THOMÆ PÈGUES

EJUSDEM ORDINIS

IN CONVENTU THOLOSANO PROFESSORUM

TOMUS I



TURONIBUS

SUMPTIBUS ALFRED CATTIER, BIBLIOPOLÆ EDITORIS

M DCCCC

Imprimatur :

Fr. M.-Constantius Giniès,

Prov. S. O. P.

MONSIEUR A. CATTIER, ÉDITEUR A TOURS

Je suis heureux qu'un libraire de ma ville archiépiscopale ait entrepris de rééditer les *Defensiones Theologiæ Divi Thomæ Aquinatis* de Jean Capréolus. Je vous en félicite bien sincèrement.

Le Dominicain français qu'on a surnommé le « Prince des Thomistes » étant peut-être, après le cardinal Thomas Cajetan, le commentateur le plus profond et le plus solide de saint Thomas d'Aquin, l'étude de ses Œuvres contribuera sans nul doute à faire mieux comprendre le grand Docteur et à éclairer d'une plus vive lumière plusieurs questions de théologie difficiles et abstraites.

Une telle entreprise ne pourra manquer d'être agréable au Saint-Père, dont la volonté formelle et plusieurs fois manifestée est que le Clergé s'attache à suivre les enseignements et la doctrine de saint Thomas.

Agréez, Monsieur, avec mes félicitations, l'assurance de mes dévoués sentiments.

† RENÉ-FRANÇOIS,
Arch. de Tours.

ILL. DOM.,

Gaudium mihi est unum ex editoribus civitatis meæ archiepiscopalis de novo in publicum emittere Defensiones Theologiæ Divi Thomæ Aquinatis *a Joanne Capreolo ; et tibi toto corde congratulor.*

Qui Prædicatorum Ordinis alumnus, oriundus e Gallia, merito « Thomistarum Princeps » nuncupatus, post unum forsan Thomam a Vio Cajetanum secundus, profundissime et solidissime doctrinam Aquinatis commentatus est, ita quidem ut frequentatio ejus operum non mediocris sit auxilii ad facilius intelligendum sanctum Doctorem, ad plenius illustrandas quasdam Theologiæ quæstiones singulariter abstractas et abstrusas.

Et tua certissime inceptio magnum obtinebit favorem apud Summum Pontificem qui tam expresse et tam frequenter voluntatem suam significavit de sancti Thomæ doctrina a Clero fideliter retinenda.

Accipe, Ill. Dom., congratulationes meas ac insimul certiorem te facito me tibi semper magis fore benevolum.

† *RENATUS-FRANCISCUS,*
Archiep. Turon.

LEONI · XIII

SUMMO · SACRORUM · ANTISTITI

QUO · AUCTORE · ET · PROPAGATORE · BENEVOLENTISSIMO

DOCTRINA · THOMISTICA · REFLORUIT

HARUM · DEFENSIONUM · JOHANNIS · CAPREOLI

DE · NOVO · EDENDARUM

PATRES · CESLAUS · PABAN · THOMAS · PÈGUES

CURATORES · OPERI · PERFICIENDO

VOLUMEN · PRIMUM

DEDICANT

ERRATA CORRIGENDA

Pag. 1, col. 2, lin. 7, quo præmisso quo ad primum articulum, sit *lege* quo præmisso, quoad primum articulum sit; — 3, 1, 12, quo ad *l.* quoad; — 10, 2, 19, natura hominis *l.* naturæ hominis; — 14, 1, 41, 42, additio scientis *l.* additio ex parte scientis; — 16, 2, 42, resolvi per se nota *l.* resolvi in aliqua per se nota; — 20, 1, 36, materiam : de quibus sunt *l.* materiam de quibus sunt; — 21, 2, 2, operabilis *l.* ut operabilis; — 24, 2, 17, **Argumenta** *l.* **Argumentum**; — 24, 2, 20, illam *l.* illum; — 27, 1, 26, Omnis *l.* **Primo.** Omnis; — 35, 1, 35, pænes *l.* penes; — 35, 2, 32, sit in materia *l.* sint in materia; — 39, 1, 17, 18, habitus scientificus propter secundum medium *l.* habitus scientificos propter et secundum media; — 41, 1, 33, 34, Epitola *l.* Epistola; — 41, 2, 18, 19, et si non in æque perfectam; *l.* etsi non in æque perfectam,; — 47, 2, 47, ex hoc sensu, *l.* in hoc sensu; — 48, 2, 5, 6, sed scilicet *l.* sed; — 56, 1, 52, unum ens *l.* ut non ens; — 59, 2, 2, continuo infinito *l.* continuo, infinito; — 62, 1, 17, secundum eum; *l.* secundum eum,; — 66, 1, 45, Philosophus; *l.* Philosophus,; — 67, 1, 15, amoris (α) *l.* voluntatis; — 69, 2, 17, perfectio *l.* perfectior; — 70, 2, 34, quod *l.* quam; — 75, 1, 49, et tali concupiscentia *l.* et a tali concupiscentia; — 76, 1, 46, passionum objecta animæ *l.* objecta passionum animæ; — 76, 1, 47, actionum *l.* activorum; — 78, 2, 1, valet *l.* valet,; — 86, 2, 25, 13 *Moralium l.* 31 *Moralium;* — 90, 1, 24, potest *l.* oportet; — 92, 1, 41, secundam *l.* tertiam; — 95, 1, 52, **ad rationem** *l.* ad rationem; — 96, 1, 39, *primo l.* primo; — 96, 2, 7, *secundo l.* secundo; — 103, 2, 10, actu *l.* actus; — 105, 2, 51, circa beatificam *l.* citra beatificam; — 106, 2, 1, circa visionem *l.* citra visionem; — 110, 2, 2, conclusionem *l.* confusionem; — 132, 1, 27, *Metaphysicæ l.* Metaphysicæ; — 146, 1, 53, docentem *l.* discentem; — 146, 2, 6, cujuslibet *l.* cuilibet; — 148, 1, 22, tertio modo *l.* secundo modo; — 150, 1, 17, quæ *l.* qui; — 152, 1, 7, Iste *l.* **Primo.** Iste; — 152, 1, 23, Sabelii *l.* Sabellii; — 163, 1, 28, secundum quod *l.* secundum quod dicit; — 165, 1, 23, quod ponitur non est *l.* quod ponitur non esse; — 169, 2, 11, hoc est *l.* scilicet hoc esse; — 169, 2, 57, consequitur *l.* consequitur quamdam; — 171, 2, 5, individuatia *l.* individuantia; — 182, 1, 16, *modum l.* modum; — 184, 2, 15, *Monologi l. Monologii;* — 187, 2, 19, insint *l.* insit; — 198, 1, 44, Ponenda est *l.* **Primo.** Ponenda est; — 198, 2, 6, **Item** *l.* Item; — 198, 2, 12, **Item** l. **Item secundo**; — 203, 1, 5, Demum tertio *l.* Demum quinto; — 203, 1, 12, quorum *l.* , « quorum; — 203, 1, 15, habitibus; *l.* habitibus »; — 207, 2, 22, nisi natura *l.* nisi naturam; — 210, 1, 5, argumentum quartum *l.* argumentum primum; — 213, 1, 25, non recipit *l.* non recipit speciem; — 213, 1, 40, hæc igitur duo, scilicet desiderium et intellectus, sunt moventia de loco ad locum *l. hæc igitur duo, scilicet desiderium et intellectus, sunt moventia de loco ad locum*; — 215, 1, 47, placet, *l.* placeat; — 223, 1, 23, pluritate *l.* pluralitate; — 224, 2, 53, erit vera aut *l.* erit vera; aut; — 230, 2, 41, est (γ) esse *l.* est esse; — 233, 1 49, **Argumenta** *l.* **Argumentum**; — 233, 1, 52, **Primo.** Quia *l.* Quia; — 233, 2, 3, ibidem *l.* ibidem (t. c. 20); — 233, 2, 5, infra *l.* infra (t. c. 21); — 233, 2, 10, *Quinto l.* 5º; — 233, 2, 30, (t. c. 41) *l.* (t. c. 20); — 241, 1, 30, septimi *l.* septimi (quinti Aureoli); — 241, 1, 43, in solutione 11 *l.* in solutione 11 (noni Aureoli); — 241, 2, 19, Unigeniti naturam *l.* Unigeniti in naturam; — 244, 2, 27, ab ipso *l.* ab ipsa; — 250, 2, 27, raritas *l.* caliditas; — 254, 1, 52, Cathon *l.* Catton; — 254, 2, 14, Gregorius *l.* Gregorius (1 *Sentent.*, dist. 5, q. 1); — 264, 1, 24, productivum *l.* productum; — 265, 2, 22, fæcunditate *l.* fœcunditate; — 272, 2, 20, et indisposita *l.* et indisposita,; — 275, 2, 9, assignare *l.* assignari; — 275, 2, 48, producens *l.* productum; — 278, 1, 45, : « Potentia *l.* Potentia; — 284, 1, 18, : scilicet *l.* , quia scilicet; — 292, 1, 24, Averroes *l.* Averrois; — 294, 1, 25, ejus *l.* ejusdem; — 300, 1, 26, des *l.* sed; — 304, 1, 29, *Post prædicamentis l. Postprædicamentis*; — 304, 2, 39, cælum *l.* cœlum; — 322, 1, 18, concessum *l.* concessum,; — 353, 2, 42, extra naturam *l.* extra animam; — 3?9, 1, 31, esse. — Hæc ille. *l.* esse. » — Hæc ille; — 391, 1. 51, equinitas *l.* æquitas.

Beatissime Pater,

Divi Thomæ Aquinatis doctrinam, quam Romani Pontifices summis laudibus commendarunt, Tu quidem, omnes Tuorum prædecessorum laudes prætergrediens, singulari devotione pioque affectu prosequeris. Ab exordio enim pontificatus Tui, erroneis modernorum philosophorum systematibus, scripta Angelici Præceptoris tamquam remedium proposuisti; hunc Sanctum Doctorem in variis scientiarum studiis velut exemplar ostendisti, necnon omnium catholicarum Scholarum patronum declarasti. Hanc autem illibatam D. Thomæ doctrinam, a Sancta Sede celebratam, nonnulli homines in decursu sæculorum impugnare conati sunt; sed, Dei providente numine, surrexerunt viri docti, præclaro ingenio præditi, qui ad scripta S. Doctoris defendenda, necnon ejus doctrinam pulchris commentariis explanandam, insudarunt. Inter tot egregios S. Thomæ defensores, speciali fulgore emicuit *Johannes Capreolus Tholosanus,* qui quidem adeo Angelici Doctoris sensa attigit, et doctrinam ejus sic illustravit, ut merito a posteris *Thomistarum Princeps* fuerit nuncupatus. Cum enim sæculo decimoquarto Nominales et alii Doctores, notam falsitatis D. Thomæ sententiis infligere conarentur, hic strenuus veritatis thomisticæ propugnator, Magistri doctrinam acerrime clarissimeque defendit. Quam præstans, utile prorsus ac admirandum sit opus insignis thomistæ, sat probant variæ suarum *Defensionum Theologiæ D. Thomæ* editiones, quæ ab anno 1483 usque ad annum 1589 in lucem prodierunt. Sed, proh dolor! cum sub fine sæculi decimi sexti, propter nefandam Lutheri necnon pseudoreformatorum hæresim, studia scholastica in contemptum venerint, ab hoc tempore usque nunc opera *Principis Thomistarum* pene oblita permanserunt. Ab hac lugenda trium sæculorum oblivione ea educere nobis opportunum visum fuit; quippe quæ ad rectam D. Thomæ sententiæ intelligentiam apprime ducunt, cum in illis omnia ad mentem S. Doctoris fideliter sint exposita.

Hanc novam *Johannis Capreoli* operum editionem nulli alteri dedicare volumus nisi glorioso inclytoque Pontifici, qui Angelici Doctoris doctrinam tot laudibus exornavit. Quapropter primum volumen hujus editionis ad pedes Sanctitatis Tuæ deponentes, apostolicam benedictionem imploramus, ut opus a nobis inceptum faustum fortunatumque exitum obtineat.

NOTITIA

IN FR. JOHANNEM CAPREOLUM

Ex ECHARD (Scriptores Ordinis Prædicatorum), I, p. 795.

F. Johannes Capreolus, Gallus, Occitanus, in domo Ruthenensi ad Ordinem allectus, etsi Tholosanus plerumque, præsertim ab exteris, nuncupetur, a provincia scilicet Tholosana cujus sodalis erat, sacræ Theologiæ Magister in facultate Parisiensi fuit, in qua Sententias legebat jam anno MCCCCIX et duobus annis sequentibus licentiam, ut aiunt, decurrit, nam an. MCCCCXI decimus pro Sorbonica præsentatus Prædicatorum dicitur respondisse, ac sequenti ante Pascha qui, stylo ejus ætatis, adhuc XI numerabatur, novo XII diceretur, locum XII et primum mendicantium inter XXV licentiatos obtinuit, exinde laurea donatus. Studium postea generale Tholosanum rexisse narrant nostri Tholosates, sed anno MCCCCXXVI jam in suam Ruthenensem domum se receperat, egregiis illis in IV Sententiarum libros commentariis scribendis ac perficiendis totus incumbens, quos anno tandem MCCCCXXXII finivit. Conciliis Constantiensi et Basileensi affuisse volunt quidam, quod, etsi creditu proclive, ex actis probari desiderarem. Ruthenis certo agebat anno MCCCCXLIII, et sequenti ibidem obiit die VI april. fuitque ad sacrarium sepultus. Sæculo circiter XVII inchoante, appensa fuit ad parietem tabella cum hac inscriptione, sed ab homine incauto et parum accurato :

« Nunquam marcescet memoria gravissimorum Patrum Johannis Capreoli et Silvestri Ferrariensis, quorum corpora hic sub eodem recunduntur marmore. Ille scientia insignis et morum honestate conspicuus, relictis posteritati super libros Sententiarum clarissimis commentariis, extremum diem clausit anno Domini MCCCCXLIV, sexta die aprilis. Iste clavum Ordinis, etc. »

Epitaphium istud, quoad Capreolum, verissimum est, sed quoad Silvestrum, falsissimum, nam non Ruthenis sed Rhedonis in Armorica diem obiisse et sepultum postea demonstrabitur, ubi de eo.

Opus Capreoli nunquam satis laudandum, scriptum ejus est in IV libros Sententiarum. In eo enim adeo S. Thomæ sensa attigit et doctrinam ejus sic illustravit, ut merito deinceps audierit Thomistarum princeps, et scholæ nostræ assertor et vindex, quam revera adversus Warronem, Scotum, Aureolum, Nominales, cæterosque ejus impugnatores acerrime clarissimeque defendit. Prodiit primum ab exemplari auctoris quod sodales Ruthenenses Venetias miserunt, editionem curante F. Thoma de Sancto-Germano, ejusdem Ordinis, sacræ Theologiæ Magistro, Brixiano, qui Oliverio Caraffa episcopo Albanensi, Ordinis protectori, nuncupavit, Venetiis apud Octav. Scotum 1483 fol.

Ad calcem t. I, sic legitur : « Liber primus Defensionum theologiæ divi Doctoris, Thomæ de Aquino, in primo Sententiarum, editus per eximium veritatis scholæ professorem F. Johannem Capreoli, Tholosanum, Ord. Prædic. anno Domini MCCCCIX quo legit Sententias Parisius, feliciter explicit. »

Ad finem t. II : « Liber secundus Defensionum etc. *ut supra*, finitus Ruthenæ, septembr. die XIIII, quæ erat sabbatum, anno MCCCCXXVI, die VII novembr., sub pontificatu Martini V. »

Ad calcem t. III : « Complevi hoc anno Domini MCCCCXXVIII, die VII novembr. post prandium, hora quasi secunda post meridiem. »

Ad calcem t. IV : « Completa fuerunt anno Domini MCCCCXXXIII, die XVIII februarii, Ruthenæ, pontificatus Eugenii IIII primo. »

Quæ prior editio, licet gothica, est elegantissima, seu chartam nitidissimam, seu characteres æneos purissimos, seu atramentum nigerrimum spectes. Extat Paris. in Regia D, 115, et in Navarr. Sed utrobique deest volumen secundum. Integra vero habetur apud nostros Divionenses.

Prodiit postea, ibidem, 1514, tertio 1519, quarto, sub hoc titulo : « In libros Sententiarum amplissimæ quæstiones pro tutela doctrinæ D. Thomæ ad scolasticum certamen egregie disputatæ; nuper castigatæ et corroboratæ auctoritatibus sacræ Scripturæ, conciliorum et SS. Patrum, atque illustratæ quamplurimis aliis opinionibus theologorum tum antiquorum, tum neotericorum, auctore harum additionum F. Mathia Aquario, Dominicano, regio atque publico metaphysico in almo studio Neapolitano. » Venetiis, Hæred. Hieronymi Scoti 1589, fol. voll. IV.

Ante ultimam hanc editionem Paulus Soncinas, Isidorus de Isolanis, et Silvester Prierias vastum illud opus in compendium redigere tentaverant, ut suis locis dicetur. Sed hic non omittendum ἀνέκδοτον insigne, quod dictus de Isolanis refert in sua præfatione, ubi ait Capreolum non minori veneratione excipiendum quam S. Thomam, in quem spiritum angelicum transmisisse videtur Spiritus Sanctus, cordialissimo prudentissimoque munere christianissimæ simplicitatis ab alto donatum, qui ante imaginem B. Mariæ peculiari studio longas quotidianasque moras orans trahere consueverat. Tum subdit : « Interea quatuor hæc in Sententias perfecta volumina, dum in suæ scrinio cellulæ servaret, opera ut creditur hostis antiqui, eadem cellula sævis exarsit ignibus, ac nisi conversus frater qui eidem Johanni Capreolo tristis senectæ annos jam ingresso deserviebat, lacrymis motus tanti Patris ejulantis labores innumeros unius horæ spatio sævas consumere flammas, in ardentem locum prosiliisset, ex quo hæc scripta abstulit, omnis Capreoli doctrina cælestis deperiisset. Libuit hac præfatiuncula (*subdit idem*) talia enarrasse, quæ a F. Garsiæ, Hispani, Prædicatorii Ordinis nunc generalis Magistri ore pendens ingenti oblectatione suscepi. »

Præter quatuor volumina manuscripta Ruthenis Venetias missa prælo committenda, nulla alia laudantur, nisi volumen primum quod manuscriptum exstat Florentiæ ad S. Marci Arm. III, n. 37, cujus codicis initio legitur hæc nota : « Johannes Capreolus Tholosanus et doctor Parisiensis Ord. Prædic. super primum Sententiarum membr. quem pro conventu S. Marci de Florentia emit, et sibi donavit magnificus vir Laurentius Petri Cosmæ de Medicis civis clarissimus Florentinus anno Domini MCCCCLXXVII. » Is codex forsan ille est de quo sic scribebat laudatus Thomas de Sancto-Germano in epistola nuncup. edit. 1483 : « Quoniam in tota hac Italia præter primum nullum eorum voluminum habebatur. » Et de quatuor voluminibus Ruthenensibus Venetias missis ibidem loquens, « hæc, inquit, ad Octavianum Scotum missa tum primum lares nostri focique viderunt. »

Fidem postea suam in edendo opere sic commendat : « Neque quicquam arbitratu meo commentari ausus sum, ne quod in his mendæ reperiri contingeret, ad meam referretur invidiam. Singulis tantum voluminibus quæstionum capita et conclusionum quæ cuique insunt præmisi, eisque doctorum qui contra ratiocinantur nomina subdidi, quo facilius sciretur, quæ doctoris nostri sententia esset, quique contra disputarent. »

Hujus operis cum laude meminit Leander fol. 139 præstans nobile, egregium, doctissimum, laboriosissimum et utile prorsus ac admirandum. Excipiunt Lusitanus et sequaces, demum et Altamura ad 1418. De eo etiam legendus Percinus in *Monum. Tolos.* p. 94. Extrates vero Tritemius, Eysengrenius ad 1415 a quo Capreolus dicitur theologorum sæculi sui princeps, Possevinus, Bellarminus-Labbeus, Spondanus Annal. ad 1443, Dupinius et alii.

Petrus a Valleclausa, Diatriba IV in Cyriacos, et Capreolum mordere tentavit, sed vere sus ad Minervam. Capreolum ipsum adeas, ad hunc solem evanescunt umbræ illæ valclusinæ, ut notarunt Johannes Casalas in *Candore lilii*, p. 281, et Baronius *Apolog.* lib. II, p. 400.

Sermones varii, quædam super metaphysica et alia ei a Lusitano et ab Altamura tribuuntur, sed quæ vel igne vel vicissitudine temporum perierint.

AD REVERENDISSIMUM

IN CHRISTO PATREM ET DOMINUM

D. OL. CARAFA EPISCOPUM ALBANEN.

SACROSANCTÆ ROM. ECCLES. CARDINALEM NEAPOLITANUM

SACRI ORDINIS PRÆDICATORUM DIGNISSIMUM PROTECTOREM

FR. THOMÆ DE SANCTO GERMANO BRIXIANI

EJUSDEM ORDINIS PROVINCIÆ LOMBARDIÆ, PRO JOANN. CAPR. VOLUMINUM IMPRESSIONE EPISTOLA

Cum varia sint hominum studia, Reverendissime Domine, quod quisque, quam personam gerere velit, ab sua voluntate proficiscitur, et diversum alii artium et disciplinarum genus, vel ingenii aptitudine, vel fortunæ vi, aut rerum usu profitentur, dum exsistunt, qui res bellicas, qui urbanas, qui otiosam agere vitam eligunt, — qui litterarum studiis et philosophiæ sic insudant, ut suum negotium ad reliquorum mortalium otium conferant, videntur esse cæteris omnibus, et meliores, et digniores. Hi enim et priorum merita transcendunt, quod illi mortalis vitæ commoda, humanam tantum politiam et terrenam civitatem augere ac firmare contendunt, cum ipsi cælestem meditentur, ad eamque capessendam cæteros mortales invitent; quove itinere eo proficiscendum sit, præmonstrant; et eis qui suum agere negotium consuevere, sunt revera præstantiores, quod communi omnium hominum utilitati se totos expendunt, propriorum commodorum obliti; primum ingenio et cogitatione, quæ in vero exquirendo maxime versantur, ad res quam optimas utuntur; et principem omnium virtutum sapientiam nacti, quæ scientia est divinarum et humanarum rerum, sanctissimam illam Dei Optimi ad homines et hominum inter ipsos communitatem societatemque tuentur. Deinde naturæ parent, ne cui noceant, dum eorum perspecta in rebus honestis vita est, et communi utilitati servientes, quod difficile est, rerum alienarum curam gerunt. Nemo enim, ut ait orator, per se sibi satis est, sed nostrum omne, quod sumus, quod habemus, quod intelligimus, quod officio fungimur, ab Optimi Dei beneficentia manat. Sed et homini cuilibet ex aliorum opera plurimum utilitatis et commodi provenire solet, dum hi qui cæteros sapientia, virtute, doctrina, ingenio, aut arte præcellunt, reliquis bene vivendi rationes atque instituta præscribunt. Quia si gloriosum est in eo se occupare, aut etiam excellere, quo brutis animantibus homo præstat, et se invicem homines antecellunt, quantum laudis et felicitatis consequi dicendus est, qui ad id ingenium studiumque applicat, quo divinitatis particeps fiat, et, eo relicto quod est in homine mortale, in divinam se immortalemque naturam suspendat? Quod nimirum contemplatione veritatis, et communi hominum salute procuranda evenire non dubium est.

Cum itaque Respublica Christiana studiorum atque artium varietate distincta sit, ex qua omnis ejus pulchritudo resultat, — quod sine arrogantia dictum accipi volo, Fratrum Prædicatorum Ordinem, ex ejus legibus, institutis, et communi inter mortales cæteros conversatione constat

ejusmodi studium, de quo nunc loquimur, profiteri, qui scilicet vitæ sanctimonia, studiorum assiduitate, scribendi solertia, docendi labore, meditando cum cælitibus, agendo cum proximis, ad eorum perpetuam salutem cuncta convertunt. Est enim hoc præclarum genus et sanctissimi Patris Christoque Redemptori nostro simillimi viri Dominici posteritas ea lege ac ratione propagata, ut eorum exemplo quos omni laude et prædicatione celebravit semper antiquitas et quælibet bene instituta Respublica sese patriæ devoveant, illi, inquam, Patriæ cujus municipes sunt omnes qui fidei christianæ sacris initiati sunt, ac cælestem gloriam perpetuamque felicitatem, quæ in unius Dei Omnipotentis et Maximi notione amoreque continetur, ut est in sacris litteris traditum, expetentes velut immortalitate candidati sunt. Hi sunt qui ad hoc se natos meminerunt, ut nequaquam vitam silentio transeant, aut sua tantum negotia, ne dicam otia curent, sed ita se rerum scientia atque eloquentia armant, ut contra repugnantes fidem catholicam propugnare queant. Quibus vero inest, vel natura, vel divino afflatu, vis et aptitudo rerum gerendarum, se ad egregia obeunda facinora pro omni Republica Christiana, pro cunctorum salute civium accingunt, vitam sanguinemque profundunt, terrena commoda eorumque detrimenta parvipendunt, malevolorum diffamationes patienter tolerant, atque eo suum studium intendunt, ut quam multis sint adjumento, non equidem largitionibus et sumptu, cum se omni terreno peculio amore cælestium abdicarint, sed opera et collocandis beneficiis, quod optimum est et fortibus clarisque viris dignum. Cum enim sint bonis meliores, ac doctrina et rerum usu paratiores, consilio, ope, interventu, et patrocinio quamplurimis prosunt, tum apud immortalem Deum, quem fidei suæ desertoribus ac scelestis placatum efficiunt, tum apud cælites commendationibus, tum vero suasu, pollicitationibus, comminationibus, metu a perditis moribus ad bene vivendi rationes invertunt, sicque eorum immortalia beneficia latissime manant, et fidem ac sacrum jusjurandum, quo se Deo Maximo fideique catholicæ devovere conservant. Hæc est nostræ militiæ disciplina a Principe illo atque Imperatore nostro omni Prædicatorum generi non tam arte tradita, vel usu acquisita, quam naturali, ut ita dixerim, propagatione ingenita. Commodissime itaque, immo et quam aptissime fecerunt, qui Minervæ domicilium ac fanum, quod intra Romam urbem magnifice conditum, ac religiosissime ab antiquis exstitit cultum, huic Ordini possidendum tradidere, tanquam nulli essent in Christiana Republica qui eo rectius, ablato vetustatis errore, succederent, quam hi quorum omne institutum, vita, professio, in artium optimarum verique inveniendi ac prædicandi et scribendi diligentia versaretur, ut nequaquam Pallade invita, vel repugnante Minerva, ea sedes demandata sit viris ab ejus imitatione et cultu non abhorrentibus, quam finxere Gentiles, disciplinarum atque artium inventricem, omnia quæ ad vitæ cultum pertinent docuisse mortales. Ac beatus quidem Pater Dominicus, licet sapientia et eloquentia sua ætate cæteros superarit, ea tantummodo concionarie ad populos declamans usus est, ut nunc divini verbi præcones facere consueverunt, nec quidquam litterarum monumentis mandavit, quod manarit ad posteros; quamvis ferunt eum dum Sacri Palatii Doctor haberetur, commentaria super Matthæum et Pauli Epistolas edidisse.

Fuere autem quamplurimi ex ejus disciplina, qui cum ingenio, doctrina, et eloquentia præstantissimi haberentur et essent, præter hæc studium omne ad scribendum contulerunt, ut non solum his qui sua ætate vixerunt, sed et post futuris mortalibus prodesse potuissent. Quorum omnium facile princeps, et vitæ sanctimonia, et ingenio atque doctrina, si modo ea hominis non divini spiritus, fuit Thomas Aquinas, cui tantum est ab Romana tributum Ecclesia, ut ipsum et pro vitæ innocentia cælitum numero adscriberet, et pro doctrinæ excellenti veritate ejus scripta atque volumina, utpote catholica divina oracula recte sibi constantia decerneret perpetua fide ac veneratione a cunctis Christi fidelibus sincere retinenda palamque prædicanda. Quod multis verbis prosequerer, nisi hæc et latissime paterent, et in re certa verbis uti vererer non necessariis. Scripsit enim divino instinctus numine fere omnibus de rebus, divinis maxime, volumina quamplura, estque ipsum scribendi genus grave, argutum, solidum, purum, acutum, pingue, patens, exquisitum, et antea inusitatum, ut mirandum sit quonam pacto, tam brevi quo vixit tempore, tanta percurrere, intelligere, meminisse, et tam late manantia profundere potuerit flumina doctrinarum. Neapolis Campaniæ alitus est, Coloniæ in Germania sub magno profecit Alberto, Parisiis Galliæ floruit, atque ibidem diu maximo omnium concursu et stupore de re qualibet disputavit, Bononiæ quoque ac Romæ palam docuit, demum Neapolis ubi cœperat reliquum vitæ tempus semper philosophando peregit. Hic itaque Thearchus Doctor, seu divinus, seu theologiæ Princeps non injuria nuncupandus, post divinitatis cultum et religionis officia, studium suum vitamque omnem in rerum cognitione constituit, eamque ad Sanctæ militantis Ecclesiæ, immo omnium hominum utilitatem convertit. Neque solum vivus atque præsens, sed litterarum monumentis omnes retrovenientes erudivit, ut quod coram positus fecerat, abiens quoque ad Deum id continue facere

atque omnibus post nascituris consuluisse videretur, cum ad mutos magistros (ut quorumdam utar vocabulo) quæ vellent quæsituri et percepturi accessissent. Ex quo summam et perfectam apud mortales qui modo ingrati non sunt nactus est laudem, ut eum omnes merito diligant, fidem illi habeant, et cum admiratione quadam honore et gloria immortali dignissimum putent, quoniam (ut est apud philosophos) docendi genere prodesse quammultis ad gratiam valet plurimum et gloriam. Sententiarum vero suarum probatissimos testes elegit, in philosophicis Aristotelem, in theologicis autem, ex Græcis Dionysium, ex nostris Augustinum, quos studiose æmulatus est, et pleraque ab his relicta digessit, a cæteris latius disputata ad compendium redegit, ac scribendi et disserendi per quæstiones et articulos formam qua recentiores utuntur theologi artificiose servavit. Illud vero quis non miretur quanta modestia cæteros scriptores qui vel sua vel priori tempestate exstitere, veneretur, eorumque opiniones, modo fidei christianæ non derogent, si quando verior ratio secus exsistimare vel diffinire suadeat, quanta perpensatione et verecundia repudiet, ac sine cujusquam injuria, immo cum potest singulorum excusatione et patrocinio suæ mentis sententiam proferat, ut tanquam vir sanctissimus, doctorque gravissimus omnium amicus, veritatis tamen amicissimus videatur? Neque ego nunc tam audax sum, ut eum reliquis omnibus præponere, neque iterum tam formidolosus, ut multis postponere velim. Res in aperto est, quæ me quoque tacente facile dijudicetur. Quare hunc ita laudaverim, ut aliquam tamen laudis partem etiam reliquis non detraxerim. Illud etiam ingenii maximi argumentum est quod nedum præterita dijudicare, sed et futura prospicere potuit, ut eas quas veritati repugnantes ratiocinationes invenit scriptas dissolverit, et quæ post fiendæ a recentioribus erant, prævidere visus sit, dum ex ejus scriptis ad ea quæ hi posteriores objiciunt, accommodata responsio trahitur, tanquam prius ab eo dissolutæ, quam ab his confictæ vel excogitatæ videantur. Quis ergo hunc divinæ veritatis interpretem pro officio non colat, pro doctrina non probet, pro ingenio non miretur, pro merito non extollat, non sequatur, non prædicet? Sed non est hoc loci neque temporis Doctorem hunc dignis laudibus celebrare, atque ideo ad reliqua pergamus, ne turpius fecisse videamur jejune laudasse quam fecerunt hi qui vehementius improbarunt.

Quæ cum ita sint, fuere tamen nonnulli, immo et multi qui, seu multiplicandæ theologiæ, ne dicam proficiendæ, gratia, seu experiendarum ingenii sui virium, seu inanis gloriæ, ut et ipsi aliquid aliter scripsisse viderentur, vel fortasse zelo ducti, quacumque tamen id ratione fecerint eorum sit judicium, non enim quemquam damnare audeo, hujusce Doctoris sententias impugnare, labefactare, ac prope expugnare conati sunt, tamquam contra extraneum, non concivem, rem gererent, ita ut nedum ratiocinationibus, aut argumentationibus, sed interdum etiam mordacibus verbis aggressi sint, et tanquam contra communem hostem jurata bella susceperint. Moti autem videntur quidam animi ægritudine ut aliena lacerarent, et in eo se doctos arbitrati sunt, si doctioribus detraherent, cum in veri speculatione vacandum sit summota omni perturbatione, invidentia, amore, iracundia, cæterisque id genus, ut tranquillitas adsit. Quo magis miror, ne dicam abominor nonnullorum impudentiam, quorum omne studium et commentatio in eo posita esse videtur, ut majoribus et sapientioribus contradicant, quique nonnulla hujus Doctoris theoremata errori dant, et inter articulos a quibusdam damnatos enumerant, perinde ac si ex humana opinione hujus doctrina firmanda repudiandave sit, ac non magis ex ejus diffinitione sit cæterarum judicium faciendum, cum constet omne Parisiense gymnasium tantum huic honoris tribuere, ut in approbandis repudiandisque theologiæ articulis statuerit id verum esse ab omnibusque recipiendum, quod Thomæ visum sit, suumque omne decretum irritum habeat ac revocet, quatenus Doctoris Aquinatis invenitur sententiæ derogare, sitque ea non humana tantum, sed divina et Apostolica auctoritate roborata. Irrident alii tanquam crimen sit læsæ majestatis hujus sententiam reprobare, qui si quid pensi, aut humani, nedum christiani, haberent, intelligerent non humanam tantum, sed divinam quoque se lædere majestatem. Ejuscemodi tamen non magis succensendum quam compatiendum intelligo, quod cum oculos a solis claritate divertunt, tenebras amplectantur necesse est. Nec facile constat veritas plures habeat assertores, an impugnatores. Ac meminisse oportet omnibus catholicis scriptoribus id usu evenisse, ut detractorum morsibus paterent. Multorum exempla suppetebant, sed satis sit beatum attulisse Hieronymum, cui in divinarum Scripturarum traditione ac explanatione contra oblatrantes, quos canes appellat, jugis est pugna perpetuumque certamen. Sed profecto non erravit, qui dixit veritatem esse temporis filiam, estque quod ejus imitatoribus spem præbeat, quod ex eo conjicere possunt, quanta sit hujus Doctoris etiam apud adversarios auctoritatis et virtutis opinio, cui uni tam multi magno et excellenti ingenio viri contradixere; quod utique non fecissent nisi ejus apud omnes summum fuisset judicium, ut tanto viderentur gloriosiores, quanto fortissimum pugilem prostravissent atque Entello e campo decedente victor Dares

omnibus insultaret. Recteque sapiens : *ferrum*, ait, *ferro acuitur*, et Philosophus : *opposita juxta se posita magis elucent; et rectum est judex sui et obliqui*, quoniam ex eorum impugnationibus clarior effectus est, et apud doctiores probatior, cum intelligunt divinam ejus sapientiam tam multorum utique non vulgarium Doctorum, veluti arietibus, sagittis, omniumque telorum generibus appetitam, non quivisse everti, perfodi, quassari, aut in aliqua sui parte dehonestari, quinimmo roboratur fortius, perlucet splendidius, probaturque divinior omnium sententia qui modo cæci non sunt, quive puro ad hoc cæleste pabulum accessere palato. Nec mirandum sit quibusdam hoc divinum nectar non sapere, quoniam consilia sua *abscondit* Deus *a sapientibus et prudentibus, et revelat ea parvulis*. Illud unum latissime patet, rectissimos et doctissimos viros tantum sapientiæ ac veritatis lumen admirari et consentaneum putare, quorum pluris faciendum est judicium, quam indoctorum et malevolorum, qui opinione ducuntur vel passione, et in eligendo quam sequantur viam ex his plerumque moventur quæ ad rem non pertinent.

Sed nequaquam tamen pauper est desertaque defensoribus Academia nostra, fuereque non pauci, hique doctissimi viri, qui contradicentium ratiocinationibus se opponerent, et Doctoris sacri profundissimam, firmissimamque sententiam tuerentur. Quorum omnium ut ætate posterior, ita ingenio perspicacior exstitit Johannes Capreolus Tholosanus ex ejusdem Ordinis professoribus, qui hujus Doctoris theologiam, omnique de re sententiam multo tempore, labore, ac diligentia ita plene assecutus creditur, atque intellexisse medullitus, ut nemo fuerit hujus doctrinæ professorum ante hac inventus, qui illius adeo mentem subtiliter intelligere, penitus introspicere, luculentius aperire, ac fortius defendere visus sit. Commentatus est autem volumina quatuor Magistri Sententiarum, et Doctoris sacri quatuor libris apposita, in quibus unaquaque de re ut quæstio est disserit, eaque præcipue quæ tractari latius, et quibus a Doctoribus diversa sentiri contingit; atque hoc ordine suas digerit *Defensiones* : Quatuor voluminum capita, quæ quæstiones vocamus, in tres dividit partes, quas articulos dicimus. Primum Doctoris nostri sententias, quas theologi conclusiones appellant, in ea re de qua quæritur exponit, ac ejus variis ex libris verba quibus probantur subnectit, tum eorum sophismata et oppositiones a quibus ei contradicitur, demum dissolutiones ex ipsius item scriptis hinc inde collectas. Interdum vero ex Petri de Palude, Hervei, Durandi, Joannis de Neapoli, vel Bernardi mutuatur officina, ut cujusque est ad rem de qua agitur accommodata responsio. Sed quale illud erit spectaculum, si induat senior Entellus reposita dudum arma? profecto Daretem fortiter aggressus totum elidet, pessumque dabit, et fractum vitamque precantem vix abire permittat. Qua ex re magnæ ipsi Joanni Capreolo theologorum nostræ ætatis doctissimo gratiæ sunt habendæ, qui tam præclarum Defensionum opus elucubravit, adhibuitque ei non parum temporis, laboris, et diligentiæ. Magnæ Patribus Tholosanis et claris theologiæ Doctoribus, qui hæc volumina ceu herculea arma apud se tantummodo inventa, ad totius orbis lumen, et doctorum hominum jucunditatem, Aquinatumque auditorum instructionem exponere et late manare passi sunt, ut esset intellectu facilior, probatu latior, oppugnatu solidior atque nervosior. Magnæ item Octaviano Scoto ex Liguriæ provincia, qui tam elato exstitit animo, ut hæc ipsa volumina maxima impensa ex ulteriore Gallia afferre æneisque litteris quam multa facere non dubitarit.

Ego itaque qui a teneris annis hujus sacri Doctoris sanctitatis et doctrinarum non tam imitator quam admirator fui, ut non nihil operæ in ejus laudem contulissem, putam non indignum, si his commentariis, quo meliora acceptioraque fierent meam apponerem diligentiam, gratam rem facturum arbitratus Optimo Deo, et Doctori nostro, universæ religioni christianæ, hisque præcipue qui scholam thomisticam profitentur, et veritatis theologicæ tyrones sunt et zelatores. Cui rei perficiendæ talis mihi oblata est occasio. Cum enim ex Vincentia, quo nostræ Provinciæ Senatus anniversario more convenerat, Bononiam redirem, scholasticis disputationibus, quibus omne pene vitæ meæ tempus, negotiisque familiaribus, quibus biennium irretitus fueram, solutus jam tandem ac liber mihi redditus, vitæque privatæ, cujus semper amator fui, quodam quasi postliminio repetii litterarum studia humaniora et philosophiæ dulce contubernium, divinæque sapientiæ suavitate eo magis fruitus, quo liberior, ubi desiderium incidisset, sese animus oblectabat non unicuique pro officii necessitate deditus, curavi ne hujus a publicis muneribus vacationis meæ tempus absque officio transirem. Sed per Venetias iter faciens, a multis rogatus, immo precibus coactus, aliquot subsistere dies, et his voluminibus recognoscendis imprimendisque operam impartiri, assensi tandem atque animum adjeci. Non fuit autem integrum mihi neque consilium ea perfectius emendare, cum et ab ipsis venerandis Patribus, ac doctoribus viris Tholosanis, a quibus erant profecta, satis scite curata viderentur, nec alia mihi exemplaria suppetebant, ad quæ illa rectius emendarem, quoniam in tota hac Italia præter primum nullum eorum voluminum habebatur, quæ nunc primum

lares nostri, focique viderant. Pro ingenii autem et temporis facultate egi ut rectiora haberentur in multis. Neque quidquam arbitratu meo commentari ausus sum, ne quod in his mendæ reperiri contingeret, ad meam referretur invidiam. Singulis tantum voluminibus quæstionum capita et conclusionum quæ cuique insunt præmisi, eisque Doctorum qui contra ratiocinantur nomina subdidi, quo facilius sciretur, quæ Doctoris nostri sententia esset, quique contra disputarent. Videntur autem provinciales illi Tholosates nobis vicem reddidisse, et querentibus satisfecisse noscuntur, indignum aliquando existimantibus, ac majores nostros incusantibus, qui ejusdem Doctoris sacros cineres ex Campania Italiæ ad Tholosam, Provinciæ Urbem, transferri pertulerunt, dum pro eo munere, et ejus sapientiæ amantissimi cultores, et acerrimi defensores effecti, mirandum hoc opus cudere et nobis exhibere dignati sunt. Hæc igitur omnes grato accipiant animo theologi, doctores, scholares sectatores, professores æmuli, atque obtrectatores diligenter examinent, æqua lance perpendant, nec prius damnent quam legerint et intellexerint. Agnoscantque divum Doctorem, catholicæ veritatis professorem, sensisse nunquam aut scripsisse quod expugnari queat; breviloquum fuisse, ut ei sua scripta recensere necesse non fuerit; recteque suscipi ac probari ab omnibus debere, utpote cui sapientiam ex alto infuderat Omnipotens, divinam, singularem, immobilem, Reipublicæ Christianæ expedientissimam, semperque mansuram. Habeant, qui volunt, sua, hisque, quod bona venia concedimus, gaudeant, nobis nostra relinquentes, nec gravate ferant, si nos quoque nostra delectent, *trahit enim sua quemque voluptas,* ut ait poeta, fontisque Doctorum sapientiam carpere religioni habeant quam vel ex eo veridicam esse apparet quod eam nobis invident. Neque vero tam arrogantes sumus, ut cæterorum studia et inventa, modo sint fidei veritati consentanea, damnemus, aut rejicienda existimemus, nec aliena dogmata quod parum est destruere nitimur, sed quod multum est nostra firmamus, quæ qui aspernantur, intelligant in regis Assueri convivio non exstitisse, qui nolentes cogerent ad bibendum vinum, licet regia dignum magnificentia, abundans, et præcipuum apponeretur. Et qui sponte sua clausis oculis solem deprecantur, nullum ei detrimentum, sed videntibus ridiculum præstant. Resipiscant jam tandem, et clarum hoc lumen intueri non dedignentur, et quibus sua magis placent, aliena tamen non ita displiceant, ut ea probris insequantur, aut damnent priusquam intelligant, nec ideo se sapientes arbitrentur, si sapientioribus ignorationem audacter objiciant. Hoc enim divina spe fretus polliceor, quicumque purgato animo ad hujus disciplinam accesserit, inventurum eum rectissima atque honestissima studia sublimis, acutæ, omnigenæ, constantis, solidæque veritatis, quæ purissimam afferunt intelligentiam cum leguntur, ingenii cultum cum discuntur, usum vero maximum cum retinentur atque opere perficiuntur.

Et cum non ignorarem clarissimos viros, opera quæ ipsi finxissent, aut ex aliena lingua libros essent interpretati, vel in quibus elimandis, et honestandis operæ vel temporis aliquid contulissent, consuevisse summis Principibus multaque potentia vel amplitudine præditis inscribere, vel sua in eos benevolentia, vel gratia, seu quod ipsis auctoritatem hoc pacto ex eorum dignitate accedere existimarent, decrevi, ex multis, tuæ Reverendiss. Domin. hæc volumina dedicare, certo sciens non parum illis ex tuæ dignitatis splendore momenti et roboris proventurum. Atque id cum ex aliis, quorum est par amplitudo nancisci possent, delecta tamen est tua Reverendiss. Domin. jure ut credo optimo, quod ei magis propria quadam ratione conveniunt. Nam, ut prætereain tuæ familiæ antiquitatem, opes immensas, singularem potentiam, insignesque magistratus, quæ tibi cum paucis sunt communia, tua præclara indoles, rara probitas, et virtutum ornamenta, quibus a puero educatus in virum optimum et singularem evasisti, effecerunt ut cum divinæ magis religioni inservire quam terreno principatu dominari statuisses, ita inter cæteros tuæ civitatis insignes viros effulgere visus es, ut communi omnium lætitia et gratulatione Neapolitanæ Ecclesiæ Pontificatum adeptus sis, indeque brevi pro virtutum decore disseminato tuæ integritatis nomine, a Paulo secundo Pontifice Maximo sis in Romanæ Ecclesiæ Cardinalium numerum relatus, majore tui tuæque familiæ gloria, ea quam ex generis antiquitate, virorum illustrium principatu, ac rerum gestarum monumentis comparasti, cum tu Regni Siculi sacerdos primus, Diomedes vero Caraffa, patruus tuus, Matalone comes, vir toto regno notissimus, regiæ Ferdinandi majestati pro sua in eum fide, proque illius in regem benemeritis charissimus, ipsius lateri secretisque consiliis tanquam Agamemnoni Ulixes, vel Nestor aliquis semper assistat. Effectum deinde est ut tua in Deum religione, in patriam et parentes charitate, in amicos gratia, in clientes favore, in omnes denique tuam Domin. consilii, opis confugiive gratia adeuntes beneficiis, ut ab universo Prædicatorum Ordine exspectatus, atque a Pontifice Maximo Sixto quarto datus sis tanti Ordinis, tam longe lateque diffusi, tam multis vitæ sanctitate ac doctrinarum celebritate, clarissimis viris ornatissimi, protector unicus atque defensor. In quo mihi equidem videtur, tametsi non deerant, qui hujus

protectionis titulum appeterent, et suæ probitatis argumentum futurum existimarent, non tantum dignitatis vel gloriæ accepisse quam eidem tuum celebre nomen venerationis attulisse. Quo fit ut omnes, qui hunc Ordinem salvum, proficientem, ac florentissimum volunt, nosque in primis ipsius professores tuam Domin. omni honore et gratia prosequamur, quæ ejus commoda gloriamque tam animata industria consilioque meditatur. Quid dicam de tua in omnes viros doctos benevolentia affectuque singulari? Quæ proculdubio etiam si omnibus ignota esset tuæ D. amplitudo ea sola efficit, ut te doctum scientemque omnes quoque qui tui experimentum non habent, facile intelligant, tanto doctrinarum sapientiumque hominum amore et consuetudine. Et quamquam tibi omnes placent, hi tamen sunt chariores, jucundiores, magisque probati, qui divi Thomæ jam theologiam percalluere, quos tanquam certissimæ unicæque philosophiæ christianæ sectatores existimas. Quid referam quanto sumptu, labore, atque industria ejus opera et volumina conquiras, revolvas, mediteris, quantum in his studii ac temporis consumas, ut si tibi quidquam otii a publicis apostolicæ Curiæ negotiis, amicorumque et clientum audiendis, expediendisque causis suppetit, id soleas libentius in ejusmodi studiis ponere. Memini ego cum dudum Bononiæ theologiæ magistros consectarer, quanto studio, quam frequentibus nuntiis et litteris, hujus Doctoris commentaria requirebas, omniaque etiam quæ opuscula vocant, tibi conscribi compararique flagitabas, et recordabar Ptolomæi regis, qui cæterarum gentium ac disciplinarum libros conquivisse parum putavit, sed majori diligentia sacratas litteras ex Hierosolymis adhibito septuaginta interpretum studio, in Ægypti bibliothecas inferri curavit. Nec immeritam profecto rependis concivi tuo gratiam, quod ejus qui tuæ patriæ ac civitati perpetuum nomen gloriæ comparavit, tu doctrinarum fontes haurias, prædices, admireris, et in tuam derives academiam, atque cæteris omnibus anteponas.

Hæc itaque res præter cæteras effecerunt, ut tuæ Domin. hæc volumina dedicarem, quæ cum sit in sacerdotum Christi dignitate primaria, et Prædicatoribus pro sua facilitate summo amore devincta, ipsius Doctoris concivis, et familiæ antiquitate et claritate simillima; ut enim nunc tui, sic illius quondam Frederico secundo regnante domestici inter primos regni proceres effulsere; quodque illius doctrinam ac sapientiam studiose imitatur palamque defendit, id optimo jure tuæ Domin. opus inscribam, in quo tui concivis doctrina a theologo non minimo ita enodatur, roboratur, atque defenditur, ut ea omnia quæ contra disputare atque objicere adversarii solent, liquide et ad purum extenuet atque dissolvat, et irrito vulnere tela depellat. Mea vero sententia, hæc eadem commentaria, tua Reverendiss. Domin. non contemnet, quæ et rerum quas continent natura, et scribendi genere, et auctoris nomine ac professione, et defensæ veritatis Aquinæ gloria, et recentissimæ novitatis editione sunt illustrata. Atque ut quod sentio dicam, rariora sunt habenda, tum Doctoris, tum Defensoris volumina, cum omnibus, tum præcipue nostræ Academiæ sectatoribus, libris sibyllinis, quos Tarquinius superbus divina oracula continentes sex deustis, tris tanti emit, quanti novem licitata fuerant, atque in bibliothecis recondendi, ut si quando aliqua in re dubitatum, vel in Doctoris sapientia nodus quispiam ambiguus ab æmulis fuerit injectus, ab his tanquam divinis oraculis responsum putatur. Quod si Plato, quem divinum Philosophum appellant, cum sua ætate doctissimus haberetur, essetque tenui substantia familiari, tres Phylolai pythagorici libros decem millibus denariorum mercatus est; Aristoteles quoque libros pauculos Speusippi philosophi post ejus mortem emit talentis atticis tribus, quæ summa est nummi romani sex tertia duo, et septuaginta millia, quanti nos excellentissimi Doctoris Thomæ ejusque præcipui propugnatoris Johannis Capreoli volumina pendere debemus, quibus non anceps et vulgaria, sed certissima et divino spiritu conscripta ac defensa philosophia continetur?

Quare omnes exhortor, qui scholæ nostræ, qui purissimæ ac profundissimæ theologiæ sensum, vim, probabilemque veritatem assequi cupiunt, ac patrocinium, hæc sibi asciscant, hæc relegant, hæc sincere adhibita opera meditentur. Erunt fortasse nonnulli, qui ea nedum parvipendant, sed et maledictis incessant, quod non patiantur Doctoris veritatem propugnari, ac defendi, sed meminisse oportet, quoniam veritas angulos non amat, quodque Salvator ait : *Non est discipulus super Magistrum.*

Accipiet igitur tua Reverendiss. Domin. opus hoc, nostræ in illam fidei ac reverentiæ locuplex testimonium, atque universi hujus Ordinis nostræque societatis præcipuæ clientis tuæ munusculum, quod perinde erit, atque ab ea fuerit susceptum. Et cum Auctoris studium meumque laborem probaverit, nequaquam nos navatæ operæ pœnitebit. Sin aliquid inciderit, quod non ad unguem fuerit elimatum, putabit illud non ab Auctore profectum, sed scriptorum inscitia depravatum. Dignabiturque idipsum per se virosque doctissimos in thomistica schola perfectos, quorum fruitur contubernio ac familiaritate examinatum ad regulam vertere, atque incultis omnibus suam

et suorum adhibere censuram. Recta vero, consentanea et probabilia, si quando disciplinam veri, notionem, usum atque animi voluptatem attulerint, ea omnia Thearcho Doctori, Capreoloque patrono accepta ferre. Tuæ Reverendiss. Domin. quam opto felicissime ac diu valere nostri memorem, me unice commendo ac trado.

Venetiis, kal. Aug. 1483.

Explicit epistola procemialis in quatuor libros Defensionum fratris Johannis Capreoli, Tholosani, Thomistæ doctissimi, Ordinis Prædicatorum.

Laus Deo Opt. Max.
Virginique Matri
Dom. P. Divoque Doctori.

SIXTO QUINTO

PONTIFICI OPT. MAX.

FR. MATHIAS AQUARIUS DOMINICANUS, S. D.

Magnus ille Artaxerxes Persarum Rex (Pontifex maxime) non minus magna largiri uti magnos decet, quam pauca alacri promptoque animo accipere solebat : sic enim regio fungebatur munere, servile non dedignatus obsequium. Unde oblatam aquam ab homine paupere, quam hic ambabus manibus e proximo flumine hauserat, libenter ebibit : animum ac propensam voluntatem offerentis metitus, non rei quæ dabatur magnitudinem. Inter Græcos Licurgus sapientissimus habitus Lacedæmoniis legem sancivit, Diis parva offerri sacrificia; existimabat enim Deos ipsos non victimarum præstantiam et sacrorum magnificentiam prospicere; sed honestos, pios, ac religiosos sacrificantium animos. Quibus ego adducor beatitudinis tuæ claritatem, præstantiam, supremumque conspectus principatum, atque pontificiam potestatem, qua sicut universi Orbis principes excellis, ita sapientia, benignitate, ac pietate eos superas, adeo quod dignam tui laudem quivis mortalium eloqui nequeat. Sixtus enim jure optimo nuncuparis, quando ex tuis encomiis sistit Urbs et Orbis; ac intentus felices tibi peroptat annos, hostium frementes haud pavescens dentes, Leonis custodia munitus : ac tandem sidere duce cœlici montis cacumen conscendit, ibique humanæ salutis Auctorem reperit, et sui in terris Vicarium : quem adorare cogitur ex suprema ei collata potestate magna largientem, et vilia quantumvis, corde recto et sincero animo sibi oblata non spernentem. Quod et mihi necessum fuit munus licet exiguum grato tamen animo tibi offerre : lucubrationes, inquam, nostras magnis laboribus effectas, multisque efflagitantibus in Johannem Capreolum, quem propter disserendi subtilitatem, et disciplinarum ubertatem in omni doctrinarum genere, atque in quovis scholastico certamine excellentissimum exercitatissimumque omnes fere studiosi admirantur; cum nihil in amplissimis doctrinarum campis est invenire, quod hic et disserendi acumine, et argumentorum copia, et doctrinæ gravitate, et opinionum varietate, atque dicendi facundia et ubertate non docuerit, excusserit, examinaverit, atque perfecerit. Id quoque in eo præcipue et singulare reperiri affirmant, ut non solum respondendi firmitate, docendi facilitate, diffiniendi solertia præstet, sed divina quadam vi animos studiosorum provehat ad divina. Ita enim scribit, ut cum summa eruditione parem pietatis ardorem conjungat, legentes taliter movet, ut in intimos animorum recessus quodammodo illabatur, ac denique quibusdam amoris aculeis cor compungat, et mira devotionis dulcedine perfundat. Tali enim via et ordine distinctiones, quæstiones, articulos, responsiones, conclusiones suas explicavit, et dilucidavit, ut fidei catholicæ veritas maxime illustretur, perniciosi

errores et profanæ hæreses profligentur, atque piæ fidelium mentes ad Dei amorem et cœlestis patriæ desiderium mirabiliter inflammentur. Quamobrem Bernardinus Thomitanus, et Archangelus Mercenarius meus condiscipulus, ambo ætatis nostræ magni ac præstantes Philosophi, hunc unum Johannem Capreolum cæteris comparatum, Thomistarum principem jure nuncupandum esse dicebant, apertoque ore prædicabant, si quis hunc auctorem haberet familiarem, facile illum omnium Theologorum ac Philosophorum tenere opiniones et scire secreta, feliciterque disputaturum in congressibus familiaribus, et collocutionibus, dialecticisque sermonibus, qui de natura, de moribus, divinisque rebus inter magnos viros haberi solent. Addebant quoque seipsos, quamvis philosophos, nullum præterire diem quin aliquem articulum ac conclusionem hujus doctissimi viri perlegerent ac meditarentur (sic enim recreabant animum suum) capiendo ex ejus venustissima methodo mirificam voluptatem, ingenii suavitatem, atque summam delectationem; idque ipsi non semel, sed sæpe et sæpius cunctis testabantur. Cum autem gravissimus hic Doctor impressus non facile reperiretur, Paulus costabilis vigilantissimus, olim sacri palatii Magister, et Dominicanæ familiæ Generalis mihi injunxit, ut aliquos labores ac vigilias in eum conferre vellem, quoniam habebat in animo ad communem omnium utilitatem esse in Urbe typis iterum tradendum. Ego tanti viri motus auctoritate, et jussa peragens, statim ad tantum opus me animose accinxi : ex eo quidem tempore quo tua Beatitudo in reparandis et perpoliendis D. Ambrosii operibus elaborabat. Quantum enim laboris ipse sumpserim in hoc præstando, tua Sanctitas, quæ fere ab incunabulis in simili doctrina fuit quam maxime versata, facile judicare poterit. Tuæ Beatitudini potissimum hosce meos labores nuncupare et dedicare volui, quod et in publicis academiis hanc doctrinam, Beatissime Pater, profiteri olim consuevisti, et quia nulli tale opus melius dicari videbatur quam tibi qui in isto supremæ dignitatis vertice constitutus, ut omnium parens et rector universos foves atque complecteris; et præcipue eos qui omnes suas cogitationes conferunt ad illustrandam Reipublicæ Christianæ religionem, et scholasticam disciplinam, quæ in hoc eminentissimo Doctore mirabiliter elucescit : e cujus scriptis germanus ac verus Angelici Doctoris doctrinæ sensus aperitur et innotescit, multaque et difficilia ex dictis divi Bonaventuræ, nuper tua pietate et sapientia inter Ecclesiæ Doctores ascripti, nec non Alexandri Alensis, Alberti Magni, Joannis Scoti aliorumque innumerabilium Doctorum reserantur et interpretantur. Quapropter, si opus ipsum spectetur, tamquam debitum tibi omnino fuerat nuncupandum; quamvis exiguum munus sit, magnum tamen existimandum est, si mea voluntas spectetur : cum id omne conferam, quod ab imbecilli ingenio meo exiguisque viribus proficisci potuit, et vitam mihi acerbam puto, quod conferre tantum minime possum, quantum et debeo, et ardenter desidero. Sic Deus Optimus Maximus dignitati Apostolicæ Sedis, et Reipublicæ Christianæ juvandæ longo tempore Te servet incolumem, et omni felicitatis affluentia florentem, ut tot tantaque ac innumerabilia opera, præclaraque gesta, quæ ab initio tui Pontificatus, divinæ benignitatis munere, ingentique totius Orbis applausu agere cœpisti, quæ cum infinita fere sint, Epistolæ brevitas nequaquam enumerari sinit, ad posterorum tamen memoriam Elegia quæ mox sequetur [1], aliqua non indigna lectione explicabit. Faxit Deus, ut quæ magna et præclara in amplissimo liberalissimoque animo tuo, sanctissimoque pectore servas, tua ista admirabili prudentia summa cum felicitate conjuncta exequaris, et opus hoc pro tua maxima benignitate, tuo clypeo munias, eoque animo illud accipias, quo nunc genibus flexis, humiliter, ac religiosa mente sanctissimos tuos pedes osculor. Vale, Beatissime Pater, diuque felix vive.

---

[1] Et habetur quidem in editione 1589; sed quia nullo modo ad opus Capreoli attinet, eam hic reproducere non judicavimus opportunum.

MONITUM AD LECTOREM

Mirum fortasse quibusdam videbitur, nos veteris scholastici opera e tot sæculorum oblivione educere, ac de novo in lucem edere. Non mirabitur tamen, qui ex litteris Summi Pontificis Leonis XIII didicerit quot utilitates, quot saluberrimos fructus « ad catholicæ fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, necnon ad scientiarum omnium incrementum [1] » afferre possit doctrina scholastica, prout in libris Principis Doctorum, D. Thomæ Aquinatis scilicet, exposita invenitur. Unde idem gloriosus Pontifex, omnes catholici orbis antistites enixe est adhortatus ut auream sancti Thomæ sapientiam restituerent, et quam latissime propagarent [2]; plures religiosas familias ad operum hujus sancti Doctoris studium revocavit [3]; nuperrime quoque, in litteris ad clerum Galliarum directis [4], quas omnes gratulanti lætoque animo suscepimus, mandat Magistris ut *Summæ theologicæ* methodum, simul ac præcipuos articulos, in scholis discipulos fideliter edoceant.

Quis credat? Hæc solida tutissimaque D. Thomæ doctrina, divina potiusquam humana, quæ « præ cæteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum [5] », nihilominus in gremio doctorum catho'icorum suos habuit detractores, suos acerrimos impugnatores, suos non sat fidos expositores. Quapropter, ad illam recte intelligendam, ad adversariorum objectiones solvendas, necnon detractorum frangendam audaciam, inutile non erit cognoscere quomodo a suis fidelissimis interpretibus fuerit defensa ac exposita. Porro quis, inter sancti Thomæ defensores, ingenio præstantior ac perspicacior exstitit quam **Johannes Capreolus** Tholosanus; cum « nemo fuerit hujus doctrinæ professorum inventus, qui sancti Doctoris adeo mentem subtiliter intelligere, penitus introspicere, luculentius aperire, ac fortius defendere visus sit [6] » ? Nil mirum igitur, si paulo post ac primæ litteræ pontificiæ *de tenenda sancti Thomæ doctrina* receptæ sunt, Illm. Episcopus Ruthenorum [7], exinde, propter suum ardentissimum in instaurandis studiis ecclesiasticis zelum, inter S. R. E. Cardinales collocatus, ad clerum epistolas [8] misit, in quibus **Johannis Capreoli** laudes prædicabat, ac vehementer optabat ut operum *Principis Thomistarum* nova ac lectu inventuque facilior editio sapientibus proponeretur. Illustrissimi Præsulis voto annuit D. Alfred Cattier, editor Turonensis, qui ante hos tres annos nuntiavit se, cum auxilio R. P. Bonnet, Oblatorum Mariæ Immaculatæ, Johannis Capreoli THEOLOGIÆ DEFENSIONES de novo in vulgus esse emissurum. Ab incepto tamen, licet invitus, desistere debuit R. P. Bonnet; annoque proxime elapso, nos, Fratres Prædicatores, Tholosanæque provinciæ alumnos, instanter rogavit editor ut ei auxilium præstaremus, ac operum insignis Thomistæ fidelissimum textum exhiberemus. Ex amore erga hoc antiquum nostræ provinciæ decus, sine mora manum ad laborem apposuimus; et jam, post unum annum, primum volumen hujusce novæ editionis, non parvo cum gaudio ac spe indulgentiæ peritis præsentamus.

Quis scopus noster fuerit? Quæ vero methodus? Quinam fontes e quibus hausimus? En tot quæstiones ad quas breviter respondere debemus.

---

[1] Litteræ Encyclicæ *Æterni Patris*, 4 augusti 1879.

[2] Ibid.

[3] Litt. *Nostra erga*, 25 nov. 1898; *Gravissime Nos*, 30 dec. 1892.

[4] Litt. 8 sept. 1899.

[5] Innocent. VI, *Laudatio D. Thomæ*. Cf. Touron, *Vita S. Th.* lib. V, c. II.

[6] Cf. pag. XVI, epistolam P. Thomæ a Sancto Germano.

[7] Em. ac Rmus DD. Ernest Bourret, Episcop. Ruthenensis ab anno 1871 ad annum 1896.

[8] Litt. pastor. 21 dec. 1881.

Certe hoc maxime nobis in votis fuit genuinum ac nitidum textum Auctoris exhibere; unde in primis curavimus autographum codicem reperire, quem religiose in suo cœnobio servaverant Fratres nostri Ruthenenses. Spes nobis erat, post publicas ultimi sæculi perturbationes, pretiosum manuscriptum, cum cæteris conventuum spoliis, in Bibliothecis vel Archiviis publicis fuisse depositum. Vana fuit spes nostra. Sive ex incuria, sive ex altera nobis ignota causa, excidit codex autographus. Cætera vero manuscripta, utpote, ex testimonio Jac. Echard[1], sat mendosa, consulere noluimus; et ad primam editionem recurrimus, quæ merito *Princeps* vocari potest, atque juxta exemplar Auctoris, cura et studio P. Thomæ a S. Germano, Venetiis prodiit, anno 1483. Hanc quidem editionem, cujus omnia volumina haud facile invenies, integram tamen in manibus habere potuimus ex benevolentia Municipii Ruthenensis. Cæterum, quoniam ex negligentia aut imperitia typographorum, quædam menda forsan irrepsissent, alias posteriores editiones, ultimam præsertim, anni scilicet 1589, in consultationem vocare opus fuit. Collatione diligentissime instituta, lectionem in textu retinuimus, quæ nobis probatissima visa fuit, servata tamen in inferiori margine *Principis* editionis lectione, quoties posterioris editionis lectionem in textu apposuimus. Aliquando, licet raro, tum *Princeps*, tum cæteræ editiones simul vitiosæ inventæ sunt, omissis nempe uno vel altero verbo, una alterave linea; tunc partes omissas, ex contextu menteque Auctoris, introduximus. Ne tamen in hoc videremur nimis ingenio nostro indulsisse, in calce paginæ notavimus omissiones quæ in *Principe* inveniuntur.

Textus D. Thomæ ab Auctore allatos, necnon indices locorum ex quibus extracti sunt, omnes sedulo recognovimus; emendatis siquidem his indicibus, ubi opus erat. *Verba vero Angelici Doctoris, non prout in hodiernis ejus editionibus leguntur, bene vero juxta modum quo ab Auctore referuntur, consulto servavimus.* Duplicem utilitatem ex hoc procedendi modo percipies : vel enim memoriter verba D. Thomæ narravit Capreolus, et tunc videbis quomodo in ejus mente retenta manebant; vel ex codicibus transcripsit, et tunc lectionem hujusmodi codicum ante oculos habebis.

Idem fecimus quoad cæteros textus ex Sacra Scriptura, Sanctis Patribus, aliisque auctoribus accitos. Omnes cum fontibus comparavimus, locorumque indices, quando desiderabantur, adjecimus.

Adversariorum objectiones quæ contra unam eamdemque conclusionem afferuntur, servato fideliter ordine in quo ab Auctore proponuntur, sub determinatis paragraphis collegimus, præmisso crassioribus litteris adversariorum nomine. Hoc tamen notatu dignum est : non semper ex libris auctorum argumenta deprompsit Capreolus, sed prout in præcipuo adversario, Aureolo scilicet, exposita invenerat. In argumentis ergo e Scoto v. gr. assumptis, hujus Doctoris utique sententiam habes formam vero sub qua præsentatur, apud Aureolum invenies. Quoties hoc evenit, accurate notavimus.

Nihil a nobis admixtum, nihil detractum in hac nova editione reperies. Nullas in notis explanationes apposuimus, ne argueremur tuum voluisse præoccupare animum. Textus intelligentiam facilem tibi præbemus ex typorum ac signorum dispositione; quæ quidem signa, in prioribus editionibus aut insufficienter aut indebite adhibita sunt.

Multum tamen abest a nobis ut hanc editionem mendis omnino esse immunem contendamus. De facto quidam errores, licet non multi neque graves, sive in verbis[2], sive in signis irrepserunt; quorum causa fuit breve tempus ad laborem nobis concessum, quotidie ad effectum operis editore festinante. Et si in primis paginis quædam vitia invenias, scito dictas paginas ultimo prœlo fuisse subjectas absque mandato nostro. Hos tamen errores emendare conati sumus per indicem ad calcem libri positum, spem nihilominus habentes in posterioribus voluminibus talem indicem non fore necessarium.

Accipe igitur, lector benevole, hoc opus a Principe Thomistarum compositum, quod nos de novo publici juris facimus. Faxit Deus ut, dum hæc docta plenaque sapore eloquia legeris, crescat tuus amor, crescat tua devotio erga Angelicum Præceptorem, necnon ejus fidelissimum interpretem ac strenuum defensorem. Hæc est sola merces, hoc unicum præmium, quod pro labore nostro, ac in spe ultimæ beatitudinis, a Domino impetrare optamus.

---

[1] Echard : *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, I, p. 795.

[2] V. gr. p. 39, col. I, legis : *Ponitur habitus scientificus propter secundum medium demonstrationum diversificari,* dum tamen legere debes : *ponitur habitus scientificos propter et secundum media demonstrationum diversificari.*
pag. 35, 2e concl., loco *pænes,* lege *penes.*
pag. 20, in prima conclusione, ubi invenitur *materiam : de quibus sunt,* lege *materiam de quibus sunt :*

INDEX AUCTORUM

QUORUM NOMINA SÆPIUS IN JOHANNIS CAPREOLI OPERIBUS INVENIUNTUR

Adam Goddamus, Anglicus, Ordinis Minorum, discipulus Guillelmi **Occam**, necnon theologus Oxoniensis († 1358). Præter *Commentarios in Librum Canticorum*, scripsit *Librum contra Richardum Wethersetum*, et *Commentarios in Magistrum Sententiarum.*

Ægidius a Columna, seu Romanus (1247-1316), Ordinis Eremitarum Sancti Augustini Prior generalis, ac deinde archiepiscopus Bituricensis. Auditor quondam D. Thomæ Aquinatis, et postea Doctor Parisiensis creatus, a Scholasticis titulo *Doctoris fundatissimi* fuit insignitus. Inter ejus præcipua scripta recensentur : *Quæstiones de potestate ecclesiastica et temporali, Libri de Regimine Principum, Capitula fidei christianæ, Commentarii super libros Sententiarum, Quodlibeta* multa, variique tractatus de rebus theologicis etc.

Triginta quatuor *Quodlibeta*, de variis quæstionibus logicis, physicis, metaphysicis ac moralibus, attribuit Fabricius (Bibl. med. ac inf. aet.) alteri **Ægidio**, Gandavensi scilicet, qui circa annum 1350 vivebat.

Alfarabi, philosophus arabicus, Damasco defunctus anno 950. Pleraque ejus opera, hodie deperdita, Aristotelis philosophiæ commenta sunt. Quædam, in lingua latina versa, titulum habent : *de Scientiis, de Rebus studio Aristotelicæ philosophiæ præmittendis, de Intellectu et intellecto*, et *Fontes quæstionum.*

Algazel (1038-1111), unus etiam ex arabicis philosophis. Damasco, Hierosolymis, necnon Alexandriæ docuit. Libros confecit multos, ex quibus præcipui esse videntur : *de Philosophorum propensionibus, Destructiones philosophorum*, necnon *Compendium doctrinæ ethicæ.*

Aureolus (Petrus), Ordinis Minorum, natus Verberiæ ad Iseram, sive Œsiam, in Gallia, Theologus Parisiensis, ac demum archiepiscopus Aquensis, *Doctoris facundi* cognomen tulit. Scripsit *Breviarium Bibliorum, Commentarios in quatuor libros Sententiarum*, varia *Quodlibeta, Compendium sacræ theologiæ, Tractatum de Conceptione immaculata B. V., de Decem præceptis, de paupertate et usu pauperum rerum*, necnon varios *Sermones de tempore et de Sanctis.* Obiit anno Domini 1322.

Averroes. Vide **Commentator.**

Avicenna († 1037). Inter medicos necnon philosophos arabicos facile primus. Præter *Canonem medicinæ, de Logica, Physica* necnon *Metaphysica* scripsit. Opera ejus latine versa pluries in lucem sunt redacta.

Bernardus de Gannato, e loco patriæ sic nominatus, licet communius **de Alvernia** nuncupetur vel **de Claromonte**, in qua civitate Ordinem Prædicatorum professus est. Floruit sub fine sæculi decimi tertii, et ineunte sæculo decimo quarto. Sacræ Facultatis Parisiensis Baccalaureus, scripsit *Lecturam super libros Sententiarum*, et quindecim *Quodlibeta* contra Henricum Gandavensem, Godefridum de Fontibus, magistrum Parisiensem, necnon Jacobum de Viterbio, archiepiscopum Neapolitanum.

Bradwardinus (Thomas), Cicestriæ in Anglia natus, inter Oxonienses magistros ita claruit, ut *Doctoris profundi* titulum sit promeritus. Archiepiscopus Cantuariensis creatus, quadraginta diebus post suam consecrationem, ad cælos evolavit, 26 Augusti 1349. Præcipuum ejus opus est : *De causa Dei, contra Pelagianos, et de virtute causarum virtute Dei causæ causarum.* Inter alia ejus scripta enumerat Fabricius (Bibl. med. ac inf. aet.) *Commentarios in quatuor libros Sententiarum, Summam theologicam, Placita theologica, de Sancta Trinitate, de Præmio salvandorum, de Præscientia et prædestinatione,* etc.

Catton (Gualterus), Anglus, Ordinis Minorum, Pœnitentiarius Papæ Clementis VI. Obiit Avenione, anno 1343. Scripsit *Commentarios in libros Sententiarum, Resolutiones quæstionum adversus astrologos*, et *de Paupertate evangelica.*

Commentator. Sic designatur celeberrimus inter Arabicos Stagyritæ interpretes, **Averroes** scilicet, philosophus Cordubensis, per antonomasim *Commentatoris* cognomento dictus. Librorum Aristotelis tum *magnos commentarios*, tum *medias expositiones*, tum *paraphrases* scripsit; deinde *Sermonem de Substantia orbis, tractatum de Theriaca*, librum quoque de medicina *Colliget* appellatum, ac alia multa edidit. Vitam finivit Cordubæ, anno 1198.

Durandus de Sanctoporciano. Ordinem Prædicatorum in conventu Claromontano amplexus est, Sententiasque publice legit in cœnobio Parisiensi. A Clemente V Sacri Palatii Magister institutus, ab ejus successore Joanne XXII ad episcopalem dignitatem fuit erectus, Ecclesiamque Aniciensem regendam suscepit; qua quidem relicta, et ad sedem Meldensem translatus, e mundo migravit anno 1334. « Vir fuit, ait Jacobus Echard (Script. Ord. Præd.), ingenii præstantia clarus, omni scientiarum genere excultus, tenacis memoriæ, facili præditus eloquio, quo mire ac feliciter mentis conceptus exprimebat. Sed qui tantis dotibus fretus, privatis suis sensis nimium adhæsit; unde, relicta quam in scholis imbiberat sancti Thomæ doctrina, hoc fræno coerceri non patiens, genio se totum permisit suo. » Præter quosdam *sermones*, aliquas *postillas* super Evangelium, necnon *Commentarium super veterem logicam*, varia opera theologica reliquit: *Commentarium* nempe *in quatuor libros Sententiarum*, *Tractatum de Jurisdictione ecclesiastica et de legibus*, *Quæstiones sexdecim theologicas varii argumenti*, quatuor *Quodlibeta*, necnon *tractatum de Statu animarum a die obitus usque ad ultimam resurrectionem.*

Eustratius, Nicænus metropolita, necnon Philosophi commentator. Floruit sæculo duodecimo.

Gerardus de Carmelo († 1317). E Bononia oriundus, Ordinem Carmelitarum ingressus est, quem postea Prior generalis per annos viginti rexit. Doctor Parisiensis, scripsit quædam *Quodlibeta*, *Quæstiones ordinarias*, ac *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*. « *Summam Theologiæ* præclaram, inquit Trithemius (*de Script. eccles.*), inchoavit, quam tamen morte præventus imperfectam dereliquit. »

Godfridus Cornubiensis (1340), Carmelita Oxoniensis, necnon Facultatis Parisiensis theologus, a quibusdam *Doctor solemnis* nuncupatus. Auctor fuit decem *Quodlibetorum*, atque *Commentariorum in quosdam libros Aristotelis, in sex principia Gilberti Porretani*, ac *in quatuor libros Magistri Sententiarum.*

Alter ejusdem nominis Doctor Parisiensis, immo hujusce Facultatis cancellarius cognoscitur, **Godfridus** scilicet **de Fontibus** seu **de Fontanis junior**, qui sub fine sæculi decimitertii vivebat. Scripsit contra Fratres mendicantes. Bulæus (*Hist. Univ. Paris.*) ipsi attribuit *Quodlibeta* et *Summam.*

Gregorius Ariminensis († 1358), Ordinis Eremitarum sancti Augustini Prior generalis. Vir utique doctissimus, in gymnasio Parisiensi celeberrimus, *Doctoris authentici* titulo decoratus; Nominalium vero fautor et patronus. Inter præcipua ejus opera computantur: *Commentarii in quatuordecim Epistolas beati Pauli*, *Liber de usuris*, *Liber de intensione et remissione formarum*, necnon *Commentarii in libros Sententiarum.*

Guido de Carmelo, communius sub nomine **Guidonis de Terrena** designatus. Patria Cathalanus, Ordinem Fratrum B. M. de monte Carmelo tamquam Prior generalis gubernavit, ac deinde Majoricensis Elnensisque Ecclesiarum episcopus fuit. Cum Avenione theologiam doceret, sibi acuti disputatoris famam acquisivit. Extremum diem clausit 21 Augusti 1342. En præcipua ejus scripta: *Summa de hæresibus et earum confutationibus; Opus tripartitum de perfectione vitæ catholicæ; Correctorium juris; Commentarium in quatuor libros Sententiarum; Liber sex Quodlibetorum; Quæstiones in libros de Anima; Commentarium in octo libros Physicorum, et in duodecim libros Metaphysicæ* etc.

Henricus Gœdhals, Gandavensis dictus, vel Mudanus etiam, a Muda, Gandavi suburbio, ubi natus est anno 1217. Archidiaconus Tornacensis, necnon Doctor Parisiensis, mortem obiit Tornaci, anno 1293. Erat ingenio subtilis, ait Trithemius, et in disputationibus theologicis acutissimus, tantæ opinionis et auctoritatis in gymnasio Parisiorum, ut *Doctor solemnis* sit vocatus. Scripsit *theologica Quodlibeta*, sive quæstiones Parisiis disputatas in quatuor libros Sententiarum; alia etiam *Quodlibeta* de variis materiis; *Summam Theologiæ, seu quæstionum ordinariarum; Librum de virginitate, Librum de pœnitentia; Commentarios in libros Physicorum et Metaphysicorum Aristotelis*, etc.

Hugo de Castronovo, Minorita, in Anglia natus. Sæculo decimoquarto vivebat, nobisque reliquit *Librum de victoria Christi contra Antechristum; Commentarium ac reportata in quatuor libros Sententiarum;* necnon *Tractatum de finali judicio.*

Hybernicus (Thomas), socius Sorbonicus, qui circa initia sæculi decimiquarti potissimum floruit. Primum secundumque librum Sententiarum est interpretatus. Ei etiam attribuuntur *Manipulus florum*, sive *Extractiones originalium; Liber de tribus punctis christianæ religionis; Commendatio theologiæ; Tractatus de tribus hierarchiis.*

Joannes de Ripa. « Nescio quis sit, » ait Fabricius; ac de eo silent cæteri scriptorum nomenclatores, nisi excipias Wading. (*Annal. Min.*, t. III), qui dicit hunc Joannem Minoritam ac Doctorem Parisiensem fuisse, tempore Joannis XXII Pont. Max., atque in Sententiarum libros acutissima commentaria edidisse, necnon alia scripta *de Anima, de Virtutibus et vitiis*, posteris reliquisse, quæ temporum injuria seu veterum incuria latent aut perierunt.

Lincolniensis. Hoc nomine designatur famosus **Robertus** vel **Rupertus Grosthead** (gallice **Grosse test**), qui primum archidiaconus Leicestrensis, deinde episcopus Lincolniensis, in hac dignitate obiit, anno Domini 1253.

Fuit vir linguæ græcæ ac hebraicæ peritissimus, in disciplinis philosophicis ac theologicis apprime versatus, ut testantur quamplurima ejus scripta, ad maximam partem inedita. Ad ejus *Commentarium in libros Posteriorum Aristotelis* frequenter recurrit Capreolus.

Occam (Guillelmus, † 1347), Minorita, natione Anglus, *venerabilis Inceptor et Auctor invincibilis* in scholis appellatus, Nominalium subtilitates jam pene obsoletas excitavit. A Joanne XXII, contra quem acerrime scripserat, excommunicatus, postea vero pœnitens absolvi meruit. Præter ejus opera polemica, in quibus de *Apostolorum paupertate* necnon *de Pontificum ac Imperatorum potestate* tractat, varia scripta tum ad philosophiam, tum ad theologiam spectantia reliquit, scilicet : *Quæstiones in libros quatuor Sententiarum;* Librum unum *Quodlibetorum; de Sacramento Altaris; Compendium theologiæ,* etc.

Petrus de Palude, Ordinis Prædicatorum, quem vocat Jacobus Echard *magnum Ordinis gentisque suæ et ætatis ornamentum, omnium prope scriptorum commendatione clarum.* Lugdunensis conventus alumnus, in gymnasio sancti Jacobi Parisiensi Sacræ Theologiæ lauream consecutus est, ac scholas rexit. Magnæ auctoritatis et gratiæ apud Francorum regem Philippum VI, simul singularem benevolentiam sibi meruit Joannis Papæ XXII, qui eum Hierosolymitanum patriarcham creavit, variasque ac difficiles legationes ei commisit. Animam efflavit Parisiis, ultima die Januarii, anno Domini 1342. Ejus opera in sua Tabula enumerat Ludovicus a Valleoleti, dicens : « Dominus Fr. Petrus de Palude, magister Parisiensis, nationis Burgundiæ, patriarcha Hierosolymitanus, scripsit copiosissime juxta omnes sensus Scripturæ Sacræ super totam Bibliam. Item super quatuor libros Sententiarum. Item scripsit Quodlibeta. Item librum de Potestate Papæ. Item sermones de tempore et Sanctis per totum annum. Item librum historiarum, et intitulatur *Liber bellorum Domini.* »

Scotus (Joannes Duns), in Scotia anno 1274 natus, adhuc tenera ætate sancti Francisci Ordini nomen dedit. Laurea Magisterii decoratus, Oxoniæ primum, postea vero Parisiis, tum philosophiam, tum theologiam docuit. *Subtilis Doctor,* acerrimum D. Thomæ se præbet adversarium in suis scriptis, quorum præcipua sunt : *Commentarii super Sententias; Quodlibeta; Quæstiones in Metaphysicam,* etc. Vix triginta quatuor annos natus e vita cessit Coloniæ, anno Domini 1308, alterius scholæ theologorum tanquam dux et pater merito reputatus.

Simplicius, philosophus græcus sæculi sexti, qui peripateticam philosophiam cum sententiis Pythagoræ, Platonis, necnon Stoicorum conciliare studuit. Inter opera ejus quæ exstant enumerat Fabricius (Bibl. græc.) *Commentarios in octo libros Physicæ Aristotelis, in Prædicamenta, in quatuor libros de Cœlo,* ac *in tres libros de Anima,* necnon præclarum *in Epicteti Enchiridion commentarium.*

Waro, sive **Varro,** vel **Guarro,** de Anglia. Ordinem Minorum professus, ac propter eruditionem *Doctoris fundati* cognomento dictus, Scotum habuit discipulum. *Sententias* est interpretatus, necnon *Quodlibetales quæstiones et ordinarias,* ac *Lecturas theologiæ* scripsit. Circa annum 1300 defunctus est.

TABULA

Tabula[1] quæstionum et conclusionum et impugnatorum earum hujus primi libri Defensionum Theologiæ Divi Doctoris Thomæ de Aquino in primo Sententiarum per Magistrum Johannem Capreolum, Tholosanum, Ordinis Prædicatorum. — Licet autem in hoc libro unaquæque quæstio per unum aut plures articulos dividatur, tamen, ut breviores essemus, placuit hic notare solos articulos in quibus signantur conclusiones, cum omnes alii contineant sola dubia aut impugnantium objectiones.

PROLOGI

Quæstio I

UTRUM THEOLOGIA SIT SCIENTIA

Conclusio 1a : Licet omnis scientia requirat evidentiam et intellectum suorum primorum principiorum, non tamen omnis scientia requirit evidentiam aut intellectum suorum principiorum proximorum, præsertim in scientia subalternata. — Contra hanc arguit **Petrus Aureoli**, Ordinis Minorum. Item, **Gregorius de Arimino**.

Conclusio 2a : Licet theologia naturaliter inventa nulli scientiæ subalternetur, theologia tamen per revelationem habita subalternatur scientiæ Dei vel beatorum. — **Petrus Aureoli. Durandus de Sancto Portiano.**

Conclusio 3a : Licet theologia secundo modo dicta non sit æque perfecte et proprie scientia sicut theologia primo modo dicta quæ dicitur metaphysica, tamen ipsa est scientia in quantum continuatur scientiæ Dei et beatorum. — **Gregorius de Arimino. Durandus. Johannes Scotus.**

Conclusio 4a : Theologia secundo modo dicta est certior quacumque scientia humanitus inventa, licet sit inevidentior.

Conclusio 5a : Theologia secundo modo dicta, illo modo quo est scientia, non est scientia articulorum fidei, sed conclusionum quæ sequuntur ex illis. — **Aureolus.**

Conclusio 6a : Ista doctrina est necessaria ad salutem humanam præter scientias humanitus inventas. — **Scotus.**

Quæstio II

UTRUM HABITUS THEOLOGIÆ SIT PRACTICUS

(p. 20.)

Conclusio 1a : Scientia proprie speculativa differt a practica quantum ad finem et quantum ad materiam de quibus sunt. — **Gregorius.**

Conclusio 2a : Scientia secundum quid speculativa non differt semper a practica quantum ad materiam vel objectum. — **Scotus.**

Conclusio 3a : Aliqua scientia quæ non est actu simpliciter practica potest fieri simpliciter et actu practica; quædam vero, non.

Conclusio 4a : Habitus non dicitur practicus, prout practicum distinguitur contra speculativum, ab opere interiori quod maneat intra intellectum, sed ab opere exteriori prout omne opus sequens electionem potest dici praxis. — **Aureolus. Gregorius.**

Conclusio 5a : Non omnis habitus dicitur practicus, nec omnis cognitio meretur dici practica ex quacumque relatione ad praxim, sed oportet quod sit prima regula operis.

Conclusio 6a : Theologia nostra est practica et speculativa, licet principalius sit speculativa quam practica. — **Aureolus. Gregorius.**

Quæstio III

UTRUM THEOLOGIA SIT UNA SCIENTIA

(p. 32.)

Conclusio 1a : Habitus scientiæ, licet sit una simplex

[1] Hæc tabula est quam Thomas a Sancto Germano, in editione 1483, singulis voluminibus præmisit.

Quæstio IV

UTRUM DEUS SIT SUBJECTUM HUJUS SCIENTIÆ

(p. 45.)

DISTINCTIO I

Quæstio I

UTRUM FRUITIO SIT ACTUS VOLUNTATIS

(p. 61.)

Quæstio II

UTRUM UTI SIT ACTUS VOLUNTATIS

(p. 88.)

Quæstio III

UTRUM ULTIMO FINE PER INTELLECTUM APPREHENSO NECESSARIO FRUATUR CREATA VOLUNTAS

(p. 95.)

Conclusio 6ª : Ultimo fine apprehenso sub generali ratione summi vel perfecti boni aut felicitatis, aut beatitudinis, citra beatificam visionem, voluntas non fruitur perfecte.

DISTINCTIO II

Quæstio I

UTRUM DEUS SIT A NOBIS PRO STATU VIÆ INTELLIGIBILIS

(p. 117.)

Conclusio 1ª : Objectum primum et per se nostri intellectus est ens. — **Aureolus et alii.**

Conclusio 2ª : Verum est objectum intellectus nostri primum et adæquatum, non tamen per se, hoc est per propriam rationem.

Conclusio 3ª : Naturale objectum intellectus et connaturale ac proportionatum nobis ad intelligendum pro isto statu est quidditas rei materialis. — **Aureolus.**

Conclusio 4ª : Licet verum non sit per se vel formale objectum quod intellectus, stat quod est formale et per se objectum quo intellectus.

Conclusio 5ª : Deus non potest a nobis in via cognosci per essentiam suam vel in se. — **Scotus.**

Conclusio 6ª : In via possumus Deum cognoscere ex suis et in suis effectibus.

Conclusio 7ª : Deus potest in via immediate cognosci, ita quod cognitio viatoris attingit ipsum, licet per media transeat.

Conclusio 8ª : In via possumus habere aliquem conceptum Deo proprium ; et idem dico de specie sibi propria.

Conclusio 9ª : Eodem conceptu quo viator concipit creaturam potest concipere Deum, licet nomen significans illum conceptum non dicatur univoce de Deo et creatura. — **Scotus.**

Quæstio II

UTRUM DEUM ESSE SIT PER SE NOTUM MENTI HUMANÆ IN VIA

(p. 144.)

Conclusio 1ª : Ad hoc quod aliqua propositio sit per se nota, sufficit quod prædicatum sit de ratione subjecti. — **Aureolus. Gregorius.**

Conclusio 2ª : Non omnis propositio per se nota est per se nota nobis. — **Aureolus.**

Conclusio 3ª : Hæc propositio, Deus est, secundum se est per se nota ; non autem quoad nos. — **Aureolus. Gregorius.**

Quæstio III

UTRUM IN DIVINIS UNUS DEUS SIT TRES PERSONÆ

(p. 150.)

Conclusio 1ª : Illa propositio Philosophi, tertio *Physicorum :* Quæcumque uni et eidem sunt eadem, etc., tripliciter exponitur. — **Aureolus.**

Conclusio 2ª : Ex positione trium personarum in una essentia non infringitur ars syllogistica nec syllogismus expositorius.

Conclusio 3ª : Ex eadem positione non falsificatur primum principium complexum, scilicet quod contradictoria non verificantur de eodem. — **Aureolus.**

DISTINCTIO III

Quæstio I

UTRUM UNITAS DEI POSSIT EX CREATURIS DEMONSTRATIVE CONCLUDI

(p. 164.)

Conclusio unica : Unitas Dei potest ex creaturis demonstrative concludi. — Contra rationes arguit **Aureolus.**

Quæstio II

UTRUM IN CREATURIS REPERIATUR IMAGO ET VESTIGIUM TRINITATIS

(p. 172.)

Conclusio 1ª : Ratio vestigii in hoc consistit quod est repræsentatio causæ vel causalitatis quantum ad solam causalitatem, absque repræsentatione formæ. Ratio autem imaginis consistit in repræsentatione causæ quantum ad similitudinem formæ. — **Aureolus.**

Conclusio 2ª : Ratio vestigii non invenitur proprie in accidentibus, sed tantum in substantiis. — **Aureolus.**

Quæstio III

ARTICULUS I

UTRUM ILLA PENES QUÆ ATTENDITUR VESTIGIUM TRINITATIS REALITER DISTINGUANTUR A REBUS IN QUIBUS SUNT

(p. 177.)

Conclusio 1ª : Partes vestigii, qualitercumque assignentur, ad tria generaliter reducuntur.

Conclusio 2ª : Partes vestigii assignati per illa tria : unum, verum, bonum, differunt ab eo in quo tale vestigium reperitur. — **Aureolus.**

Conclusio 3ª : Bonitas et veritas rei creatæ distinguuntur realiter; et bonum, et verum, et unum, distinguuntur ratione. — **Aureolus. Guido.**

Conclusio 4ª : Modus, species, et ordo, penes quæ attenditur alia assignatio vestigii non sunt idem inter se nec cum illo cujus sunt.

Conclusio 5ª : Substantia, virtus, et operatio, penes quæ attenditur alia assignatio vestigii, ab invicem realiter distinguuntur, et duo eorum distinguuntur ab eo cujus sunt.

ARTICULUS II

UTRUM PARTES IMAGINIS DISTINGUANTUR A REBUS IN QUIBUS SUNT

(p. 189.)

Conclusio 1ª : Potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ. — Contra rationes S. Doctoris, **Scotus.** Item, contra conclusionem, **Scotus, Aureolus, Occam, Adam, alii.**

Conclusio 2ª : Voluntas et intellectus in anima rationali sunt duæ potentiæ realiter distinctæ. — **Scotus. Aureolus. Adam. Alii. Hybernicus.**

Conclusio 3ª : Memoria, in parte intellectiva, non est potentia distincta ab intellectu. — **Aureolus.**

Conclusio 4ª : Mens, prout in ea est imago Trinitatis, non est idem quod anima, nec quod memoria, aut intelligentia, vel voluntas.

Conclusio 5ª : Partes imaginis creatæ distinguuntur ab illo in quo sunt, quælibet, vel aliqua illarum. — **Aureolus.**

DISTINCTIO IV

Quæstio I

UTRUM ISTA SIT CONCEDENDA : DEUS GENUIT DEUM

ARTICULUS I

DE SIGNIFICATO HUJUS NOMINIS : DEUS

(p. 221.)

Conclusio 1ª : Omne nomen, cujuscumque sit prædicamenti, significat substantiam cum qualitate.

Conclusio 2ª : Nullum nomen de prædicamento accidentis significat substantiam, prout eam accipit logicus vel philosophus primus, nisi forte ex consequenti.

Conclusio 3ª : Omne nomen supponit pro substantia et proprie significat qualitatem, loquendo ut grammaticus loquitur de substantia et qualitate.

Conclusio 4ª : Significatum nominis est duplex, scilicet : formale et materiale.

Conclusio 5ª : Hoc nomen, Deus, et quodlibet aliud concretum substantiale significat distincte quidditatem vel essentiam, indistincte autem supposita illius naturæ. — **Aureolus.**

ARTICULUS II ET III

DE VERITATE ILLARUM PROPOSITIONUM AFFIRMATIVA ET NEGATIVA

(p. 224, 226.)

Conclusio 1ª : Ista est falsa : Deus non generat Deum. **Aureolus.**

Conclusio 2ª : Hæc est vera : Deus genuit Deum, et non solum vera, immo propria. — **Aureolus.**

Quæstio II

UTRUM IN DIVINIS ABSTRACTUM PRÆDICETUR DE CONCRETO

(p. 227.)

Conclusio 1ª : In creaturis abstractum et concretum prædicantur de se invicem in formis generalibus ; non autem semper in formis specialibus.

Conclusio 2ª : In rebus materialibus differt secundum rem natura et suppositum naturæ. — **Gerardus. Aureolus.**

Conclusio 3ª : In substantiis materialibus differt quod quid est et illud cujus est. — **Gerardus. Scotus.**

Conclusio 4ª : In substantiis spiritualibus creatis, cujusmodi sunt angeli, abstractum non prædicatur de concreto, nec suppositum est omnino idem secundum rem quod sua essentia vel natura. — **Aureolus.**

Conclusio 5ª : In solo Deo non differt suppositum et natura, abstractum et concretum.

DISTINCTIO V

Quæstio I

UTRUM DIVINA ESSENTIA SIT FORMALIS TERMINUS DIVINÆ GENERATIONIS

(p. 241.)

Conclusio 1ª : Divina generatio terminatur ad essentiam et ad personam. — **Aureolus. Occam. Gregorius. Durandus.**

Conclusio 2ª : Generatio divina non habet terminum a quo.

Conclusio 3ª : Divina essentia non est genita per se nec per accidens. — **Petrus Johannes. Alii.**

Conclusio 4ª : Divina essentia non se habet in divina generatione proprie loquendo sicut materia vel subjectum, licet habeat unam de conditionibus materiæ. — **Durandus. Henricus de Gandavo.**

DISTINCTIO VI

Quæstio I

UTRUM PATER GENUERIT FILIUM NATURA

(p. 259.)

CONCLUSIO 1ª : Essentia divina est principium quo omnium actuum divinorum. — **Gregorius.**

CONCLUSIO 2ª : Essentia, sub ratione essentiæ, non est principium alicujus actus secundi qui est operatio, sed solum respectu primi actus qui est esse. — **Gregorius.**

CONCLUSIO 3ª : Essentia divina est principium actus generationis sub ratione qua essentia est natura. — **Gregorius.**

CONCLUSIO 4ª : Licet Spiritus Sanctus procedat naturaliter a Patre, non tamen procedit ab eo per modum naturæ, sed per modum voluntatis. — **Aureolus. Scotus.**

CONCLUSIO 5ª : Licet Spiritus Sanctus procedat naturaliter, cum hoc tamen libere procedit a Patre. — **Gregorius.**

CONCLUSIO 6ª : Licet, respectu generationis Filii, Deus habuerit voluntatem concomitantem, non tamen accedentem vel antecedentem duratione aut intellectu. — **Scotus.**

DISTINCTIO VII

Quæstio I

UTRUM IN PATRE SIT ALIQUA POTENTIA RESPECTU ACTUS GENERATIONIS ÆTERNÆ

(p. 270.)

CONCLUSIO 1ª : Generans, in divinis, habet potentiam generandi; et spirans, spirandi. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : Potentia generandi dicit principaliter et in recto divinam naturam. — **Bonaventura. Warro de Warra. Henricus. Scotus. Durandus.**

CONCLUSIO 3ª : Potentia generandi dicit relationem, puta paternitatem, in obliquo.

Quæstio II

UTRUM IN DIVINIS POSSINT ESSE PLURES FILII

(p. 284.)

CONCLUSIO 1ª : In divinis non possunt esse plures filii. — **Henricus** (Hæreticus) et **alii.**

CONCLUSIO 2ª : Secundum mentem sancti Thomæ, hujus impossibilitas resolvitur in divinam immaterialitatem sicut in causam. — **Aureolus. Scotus. Adam. Hugo de Castro.**

CONCLUSIO 3ª : Etiam secundum mentem sancti Doctoris, hujus impossibilitas resolvitur sicut in causam in perfectionem divinam tam ex parte processionum quam ex parte procedentium.

CONCLUSIO 4ª : Etiam secundum mentem sancti Thomæ, hujus impossibilitas resolvitur in modum naturalis processionis ut in causam.

CONCLUSIO 5ª : Etiam hujus impossibilitas, secundum mentem sancti Doctoris, resolvitur ut in causam in modum quo divinæ personæ constituuntur et ab invicem personaliter distinguuntur.

DISTINCTIO VIII

Quæstio I

UTRUM ALIQUA CREATURA SUBSISTENS SIT SUUM ESSE EXSISTENTIÆ

(p. 301.)

CONCLUSIO 1ª : Nulla creatura subsistens est suum esse quo actu exsistit in rerum natura. — **Henricus. Gerardus. Godofridus. Aureolus. Warro. Alii.**

CONCLUSIO 2ª : Esse creaturæ non sic se habet ad illud quod est, vel ad quidditatem creaturæ, omnino consimiliter sicut forma substantialis ad materiam.

CONCLUSIO 3ª : Esse exsistentiæ non se habet omnino similiter ad substantiam vel essentiam creaturæ sicut accidens ad subjectum, accipiendo accidens proprie pro quidditate accidentali reposita in aliquo novem generum accidentis.

Quæstio II

UTRUM DEUS SIT IN GENERE

(p. 331.)

CONCLUSIO 1ª : Licet non omne quod est in genere sit compositum ex materia et forma, omne tamen quod habet genus et differentiam est ad aliquem gradum entium terminatum. — **Scotus. Gregorius. Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : In omni re quæ proprie reponitur in genere prædicamentali differt quidditas a suo esse. — **Aureolus. Gregorius.**

CONCLUSIO 3ª : Omne quod proprie est in genere habet actum admixtum potentiæ. — **Aureolus. Gregorius.**

CONCLUSIO 4ª : Deus non est proprie in aliquo genere, scilicet sicut species vel individuum. — **Gregorius.**

CONCLUSIO 5ª : Deus non est in genere reductive.

Quæstio III

UTRUM ALIQUA CREATURA SIT IMMUTABILIS

(p. 363.)

Conclusio 1ª : Omnis creatura est mutabilis per potentiam quæ est in alio ab ea.

Conclusio 2ª : Non omnis creatura est mutabilis in non esse per potentiam quæ sit in ea. — **Aureolus.**

Conclusio 3ª : Nulla creatura habet in se potentiam per quam possit cedere in nihilum.

Conclusio 4ª : Omnis creatura subsistens est mutabilis secundum esse accidentale per potentiam quæ est in ipsa.

Quæstio IV

UTRUM PLURALITAS ATTRIBUTORUM DIVINÆ SIMPLICITATI REPUGNET

(p. 371.)

Conclusio 1ª : Sapientia, bonitas, et omnia hujusmodi attributa sunt omnino unum re in Deo et nullatenus extra intellectum distincta. — **Scotus** et sequaces.

Conclusio 2ª : Divina attributa distinguuntur ratione. — **Gregorius. Aureolus. Henricus** et **alii.**

Conclusio 3ª : Non solum attributa sunt in Deo, sed etiam rationes attributorum.

Conclusio 4ª : Istarum rationum pluralitatis causa est Dei plena perfectio et nostri intellectus limitatio.

Conclusio 5ª : Secundum doctrinam sancti Doctoris, multæ formalitates sunt in Deo, secundum unum sensum ; et secundum alium, non est nisi una formalitas in Deo.

JOHANNIS CAPREOLI [α]

THOLOSANI, ORDINIS PRÆDICATORUM

THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ DIVI THOMÆ AQUINATIS

IN PRIMO SENTENTIARUM

PROLOGUS

QUÆSTIO I.

UTRUM THEOLOGIA SIT SCIENTIA

Circa Prologum primi *Sententiarum* quæritur : Utrum theologia sit scientia.

Et arguitur primo quod non : quia omnis scientia est habitus demonstrativus ex primis et veris; sed theologia non demonstrat nec procedit ex primis et veris; ergo non est scientia.

In oppositum arguitur sic. Nam August. dicit 14. *de Trinitat.: Huic scientiæ tribuitur illud tantummodo, quo fides salubriter gignitur, nutritur, defenditur et roboratur;* hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad theologiam; igitur theologia est scientia.

In hac quæstione duo erunt articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

Sed antequam ad conclusiones veniam, præmitto unum, quod per totam lecturam haberi volo pro supposito, et est quod nihil de proprio intendo influere, sed solum opiniones quæ mihi videntur de mente S. Thomæ fuisse recitare, nec aliquas probationes ad conclusiones adducere præter verba sua, nisi raro. Objectiones vero Aureoli, Scoti, Durandi, Joannis de Ripa, Henrici, Guidonis de Carmelo, Garronis, Adam et aliorum sanctum Thomam impugnantium propono locis suis adducere et solvere per dicta S. Thomæ.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quo præmisso quo ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod licet omnis scientia requirat evidentiam et intellectum suorum primorum principiorum, non tamen omnis scientia requirit evidentiam aut intellectum suorum principiorum proximorum, præsertim in scientia subalternata.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor in scripto super Boetium *de Trinitate,* q. 2, art. 2, ad septimum dicens : « Cujuslibet, inquit, scientiæ principium est intellectus, semper quidem primum, sed non semper proximum ; immo aliquando fides est proximum principium scientiæ, sicut patet in scientiis subalternatis, quia earum conclusiones sicut ex proximo principio procedunt ex fide eorum quæ supponuntur a superiori scientia, sed sicut a principio primo ab intellectu superioris scientis qui de his creditis per intellectum habet certitudinem. » — Hæc ille.

Item, ibidem, ad quintum : « In scientiis humanitus traditis, sunt quædam principia, in quibusdam earum, quæ non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et traduntur aliqua a

[α] *Eximii veritatis scholæ professoris fratris Johannis Capreoli tholosani, ordinis Prædicatorum, liber primus Defensionum Theologiæ Divi Thomæ de Aquino in primo sententiarum feliciter incipit. Circa Prologum primi sententiarum, quæritur* (etc.). Pr. (Editio Princeps.)

superioribus scientiis subalternantibus, et hujusmodi non sunt per se nota nisi superioribus scientibus. » — Hæc ille.

Idem ponit prima parte, q. 1, art. 2 : « Duplex, inquit, est genus scientiarum : quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et hujusmodi ; quædam vero sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva quæ procedit ex principiis notis per geometriam, et musica ex principiis notis per arithmeticam. » — Hæc ille.

Secunda conclusio : Licet theologia naturaliter inventa nulli scientiæ subalternetur, theologia tamen per revelationem habita subalternatur scientiæ Dei vel beatorum.

Istam conclusionem ponit idem Doctor super Boetium ubi supra : « Divinorum, inquit, notitia dupliciter potest æstimari : uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis quarum (α) cognitionem sensu accipimus ; alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis ; tamen a Deo et beatis cognoscuntur secundum modum suum : et sic de divinis duplex scientia habetur, una secundum modum nostrum, qui sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod cum prima philosophia nulli scientiæ subalternetur, et illa est theologia, scilicet scientia de divinis, sequitur quod theologia primo modo dicta nulli scientiæ subalternetur ; quod fuit prima pars conclusionis.

Sed secundam partem ponit sanctus Doctor ibidem post prædicta subdens : « Alia autem scientia habetur de divinis secundum modum ipsorum, ut ipsa divina secundum se capiantur ; quod quidem perfecte in statu viæ non contingit, nec est possibile nobis, sed fit in nobis, in statu viæ, quædam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhæremus ipsi primæ veritati propter seipsam ; et sicut Deus, ex hoc quod cognoscit se, cognoscit alia suo modo, id est simplici intuitu, non discurrendo : ita nos, ex his quæ fide capimus, primæ veritati adhærendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo a principiis ad conclusiones, ut primo ipsa quæ fide tenemus sint nobis quasi principia in hac scientia et alia sint quasi conclusiones. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad quintum, postquam dixit quod in scientiis subalternatis supponuntur et traduntur aliqua a superioribus scientiis subalternantibus, et hujusmodi non sunt per se nota, nisi superioribus scientibus, ut recitatum est in probatione primæ conclusionis, statim subjunxit : « Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia hujus scientiæ, ad cognitionem divinam, quia ea quæ sunt per se nota in scientia quam Deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra, et creditur ei nobis hæc indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quatuor esse elementa. » — Hæc ille.

Et ad septimum, postquam dixit quod in scientia subalternata proximum principium est fides, subdit : « Et similiter hujus scientiæ, scilicet theologiæ, principium proximum est fides ; sed primum est intellectus divinus cui nos credimus ; sed fides est in nobis (α), ut perveniamus ad intelligendum quæ credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientis scientiam : tunc fiunt ei intellecta et scita, quæ prius erant tantummodo credita. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod mens ejus fuit quod sicut medicina subalternatur philosophiæ, et inferior scientia superiori ; ita nostra theologia scientiæ Dei et beatorum. Et etiam patet expresse *de Veritate,* q. 14, art. 9, ad tertium, et prima parte ubi supra. Et medium ejus ubique est : quia, scilicet, theologia nostra sumit sua principia a scientia divina. Omnis autem scientia hoc modo se habens ad aliam dicitur sibi subalternari.

Tertia conclusio est quod licet theologia secundo modo dicta non sit æque perfecte et proprie scientia sicut theologia primo modo dicta quæ dicitur Metaphysica, tamen ipsa est scientia in quantum continuatur scientiæ Dei et beatorum.

Istam conclusionem similiter ponit sanctus Doctor *de Veritate,* q. 14, art. 9, ad tertium : « Ille, inquit, qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem ; nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quæ supponit habere scientiam, sed de conclusionibus quæ ex primis quæ supponit de necessitate concluduntur ; sic et fidelis potest dici habere scientiam de his quæ concluduntur ex articulis fidei. » — Hæc ille.

Ibidem etiam dicit in principali ratione : « Quæcumque sciuntur proprie accepta scientia cognoscuntur per resolutionem in prima principia quæ per se presto sunt intellectui. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod cum metaphysica resolvat suas

(α) *quorum* Pr.

(α) *in nobis. — a nobis* Pr.

conclusiones in prima principia naturaliter cognita, quod illa est verissime scientia, et proprie dicta. Theologia vero secundo modo dicta non potest suas conclusiones resolvere nisi ad articulos fidei qui non sunt noti in lumine naturali; et ideo non adeo est vere et proprie scientia. Unde sanctus Doctor, 3. *Sentent.* dist. 33, q. 1, art. 2, quæstiuncula quarta : « Si esset, inquit, aliqua scientia quæ non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur (α). » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem, præsertim quo ad secundam partem, scilicet quod theologia secundo modo dicta aliquo modo sit scientia, ponit super Boetium ubi supra. Quam probat tum auctoritate Aug. 14. *de Trinit.* superius allegata, tum per illud *Sap.* (c.10, ℣. 10) : *dedit illi scientiam sanctorum,* id est fidei, quia de alia intelligi non potest, qua sancti ab impiis discernantur, nisi de scientia fidei; tum super illud primæ *ad Cor.* (c. 8, ℣. 7) : *non in omnibus est scientia,* et loquitur de cognitione fidelium.

Eamdem conclusionem ponit prima parte, quæst. ubi supra dicens : « Hoc modo, inquit, sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ quæ est Dei et beatorum; unde sicut musica credit principia sibi tradita ab arithmetico, ita sacra doctrina credit principia revelata a Deo. »

Quarta conclusio est quod theologia secundo modo dicta est certior quacumque scientia inventa humanitus, licet sit inevidentior.

Istam conclusionem virtualiter ponit sanctus Doctor, 3. *Sentent.* dist. 23, q. 2, art. 2, quæstiuncula tertia. Ibi enim ostendit quod major est certitudo fidei quam intellectus qui dicitur habitus principiorum per se notorum; quo probato, apparet quod theologia secundo modo dicta cujus principia sunt articuli fidei est certior scientiis humanis quarum principia sunt nota habitu qui dicitur intellectus; sicut enim se habet principium ad principium quo ad certitudinem vel evidentiam cognitionis, ita conclusio ad conclusionem et scientia ad scientiam. Ibidem autem sic ait : « Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Tanto autem major est determinatio, quanto est fortius quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter : in intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspici potest per seipsum ; in scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur; in fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat. Sed quia (α) voluntas hoc modo non terminat intellectum ut faciat inspici quæ creduntur sicut inspiciuntur principia per se nota vel quæ in alia resolvuntur, sed hoc modo ut intellectus firmiter adhæreat uni; ideo certitudo quæ est in scientia et in intellectu est ex ipsa evidentia eorum quæ dicuntur certa; certitudo autem fidei est ex firma adhæsione ad id quod creditur. In his ergo quæ per fidem credimus ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus cui creditur, quæ (β) habet majorem firmitatem quam lumen intellectus humani in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem, quantum ad fidem adhæsionis, quam sit certitudo scientiæ et intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentitur. » — Hæc ille.

Et ibidem ad primum dicit : « Certitudo fidei dicitur mediare inter certitudinem scientiæ et opinionis, non intensive per modum quantitatis continuæ, sed extensive per modum numeri. Certitudo enim scientiæ consistit in duobus, scilicet in evidentia et firmitate adhæsionis. Certitudo vero fidei consistit in uno, scilicet in firmitate adhæsionis. Certitudo vero opinionis in neutro; quamvis certitudo fidei de qua loquimur quantum ad illud unum sit vehementior, quam certitudo scientiæ quantum ad illa duo. » — Hæc ille. — Consimile ponit *de Veritate,* q. 14, art. 1, ad septimum.

Quid sit certitudo ostendit Linconiensis primo *Poster.*, com. 17 (γ), in principio (δ). Res, inquit, dicuntur certæ a comparatione quam habent ad cognitionem sive ad lucem mentalem. Dico ergo quod est lux spiritualis quæ superfunditur rebus intellectualibus et oculo mentis, quæ se habet ad oculum interiorem et ad res intelligibiles sicut se habet sol corporalis ad oculum corporalem et ad res corporales visibiles. Res igitur intelligibiles magis receptibiles hujus (ε) lucis spiritualis magis visibiles sunt oculo interiori; et magis sunt hujus lucis receptibiles quæ naturam hujus lucis magis assequuntur. Res itaque hujus lucis magis receptibiles ab intellectus acie quæ est irradiatio spiritualis perfectius penetrantur, et hæc penetratio perfectior est, et certitudo (ζ) major. Et post multa subdit : Quæ, inquit, puriora (η) sunt, propinquiora sunt luci (θ) spirituali cujus superfusione res intelligibiles ab aspectu men-

---

(α) *scientia diceretur. — scientia proprie dicta dicetur* Pr.

(α) *quia.* — Om. Pr.
(β) *qui* Pr.
(γ) *commento* 18 Pr.
(δ) *in principio.* — Om. Pr.
(ε) *hujus.* — Om. Pr.
(ζ) *certitudo. — cognitio* Pr.
(η) *puriora. — priora* Pr.
(θ) *luci. — luce* Pr.

tis fiunt (α) actu visibiles, et magis sunt receptibilia illius lucis, et magis penetrabilia ab aspectu mentis, unde et certiora sunt, et scientia quæ de his est, est scientia certior. Secundum hunc modum, scientia de substantiis incorporeis separatis certior est scientia de substantiis incorporeis ligatis cum corpore, et hæc iterum certior est quam scientia de substantiis corporeis, ut dicit Aristoteles (primo *de Anima,* t. c. primo), quia scientia de anima est certior aliis scientiis naturalibus quæ sunt de corporibus naturalibus mobilibus. Nec est hoc contrarium ei quod supra diximus, scilicet quod in mathematicis est rarius error, eo quod res mathematicæ sunt bene visibiles ab intellectu; nec ei quod dicit Ptolemæus, scilicet quod in mathematicis est scientia certissima, et magis certa quam in metaphysicis, quia dicimus quod res divinæ sunt magis visibiles ab aspectu mentis sano non obnubilato phantasmatibus, sicut res corporales clarissimæ et a lumine solis magis illuminatæ sunt magis visibiles ab oculo corporali sano assuefacto visioni rerum splendidarum, sed ab aspectu mentis ægro, qualis est aspectus noster modo cum gravamur mole corporis corrupti ex affectu rerum corporalium, sunt res obvolutæ phantasmatibus magis visibiles, sicut ab oculo corporali ægro melius videntur res nigræ et aliquantulum tenebrosæ quam res albæ et multo lumine solis perfusæ. Intellectui igitur humano qualis est adhuc in nobis sunt res mathematicæ certissimæ, ad quas comprehendendas nos juvant phantasmata imaginabilia, a visu recepta; sed intellectui tali qualis debet esse secundum statum sui optimum, sunt res divinæ certissimæ, quia quanto res sunt puriores et natura sublimiores (β), tanto certiores. — Hæc ille.

Ex quo etiam patet conclusio prædicta, scilicet quod veritates theologicæ sunt certissimæ in se; licet ista probatio ex alia radice quam prima procedat. Unde ex Linconiensi habetur quod theologia ex parte objecti est certissima, non autem ex parte subjecti in quo est, scilicet in intellectu viatoris; ideo illa certitudo est secundum quid. Sed prima probatio vadit de certitudine simpliciter; non enim notitia simpliciter certa dicitur propter certitudinem objecti, cum opinio possit esse de conclusione necessaria, sed propter certitudinem illius quod capit a sensu.

Quinta conclusio est quod theologia secundo modo dicta, illo modo quo est scientia, non est scientia articulorum fidei, sed conclusionum quæ sequuntur ex illis.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor *de Veritate,* q. 14, art. 9, ad tertium; ut allegavi in tertia conclusione. Istam etiam probat in multis aliis locis, ubi tenet quod nunquam de eodem habetur simul scientia et fides, ut: secunda secundæ, q. 1, art. 5; et tertio *Sentent.,* dist. 24, q. 1, art. 2, quæstiuncula tertia; et *de Veritate,* q. 14, art. 9. Eamdem conclusionem ponit super Boetium ubi supra ad quartum. Ubi dicit quod « in qualibet scientia sunt aliqua quasi principia, et aliqua quasi conclusiones. Ratio ergo quæ inducitur in scientiis præcedit assensum conclusionum, sed sequitur assensum principiorum cum ex eis procedat. Articuli autem fidei non sunt in hac scientia quasi conclusiones, sed quasi principia quæ esse (α) defenduntur ab impugnantibus, sicut Philosophus quarto *Metaphysicæ* (t. c. 10-19) disputat contra negantes principia; et manifestantur per aliquas similitudines, sicut principia naturaliter nota, per inductionem; non autem ratione demonstrativa (β) probantur (γ) ». — Hæc ille.

Et ibidem ad sextum dicit: « Apparentia scientiæ procedit ex apparentia principiorum; unde scientia non facit apparere principia, sed ex hoc quod apparent principia, facit apparere conclusiones; et per hunc modum scientia de qua loquimur non facit apparere ea de quibus est fides, sed ex eis facit apparere alia per modum quo de primis habetur certitudo. » — Hæc ille.

Item prima parte, q. prima, art. 8: « Sicut, inquit, aliæ scientiæ non argumentantur ad ostendendum sua principia, ita nec ista scientia argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod articuli fidei se habent sicut principia theologiæ et non sicut conclusiones; et consequenter theologia non est de his sicut de conclusionibus scitis per eam, sicut nec aliqua scientia est de suis principiis sicut de scitis, sed solum de conclusionibus quæ ex principiis consequuntur.

Sexta conclusio, et ultima est quod ista doctrina est necessaria ad salutem humanam præter scientias humanitus inventas.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas prima parte, q. 1, art. 1, sic dicens: « Necessarium fuit ad salutem humanam esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam præter physicas disciplinas quæ ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur a Deo ad quemdam finem qui apprehensionem rationis excedit, secundum illud Is. 64 (ỳ. 4): *Oculus non vidit Deus absque te quæ præparasti diligentibus te;* finem autem oportet esse præcognitum hominibus qui suas intentiones et

(α) *fiunt.* — *sunt* Pr.
(β) *sublimiores.* — *subtiliores* Pr.

(α) *esse.* — *etiam* Pr.
(β) *demonstrativa.* — *demonstrante principia* Pr.
(γ) *probantur.* — Om. Pr.

actiones debent ordinare in finem; unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam quæ humanam rationem excedunt. Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini perveniret (α) : a cujus tamen veritatis cognitione tota hominis salus, quæ in Deo est, dependet. Ut igitur salus hominibus et communius et securius perveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Fuit igitur necessarium præter doctrinas physicas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi. » — Hæc ille.

Ibidem etiam in solutione secundi argumenti dicit sic : « Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit; eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est a materia abstractum, naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Nihil igitur prohibet de eisdem rebus, de quibus disciplinæ physicæ tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia quæ ad sacram doctrinam pertinet differt secundum genus ab ea theologia quæ pars philosophiæ ponitur. » — Hæc ille.

Ex quibus patet ad primum articulum.

Quantum autem ad secundum articulum movenda sunt dubia contra conclusiones.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Et quidem contra primam arguit Aureolus prima. q. prologi probando quod non sufficit ad rationem scientiæ etiam subalternæ notitia creditiva solum respectu principiorum.

Primo sic. Habitus principiorum est altior et nobilior habitu conclusionum, tum quia hoc dicit Philosophus primo *Posteriorum* (t. c. 5, 6), tum quia propter unumquodque tale et illud magis ; cognitio vero principiorum est causa cognitionis in conclusione. Sed certum est quod notitia creditiva non est altior notitia scientifica, immo est inferior gradus cognitionis credere ad scire, et habitus creditivus ad habitum scientificum. Ergo impossibile est quod conclusio scientiæ cognoscatur quocumque habitu scientiæ, etiam subalternæ, et quod principium tantummodo credatur et teneatur habitu creditivo.— Nec obstat si dicatur quod scire scientiæ subalternæ est inferius ad credere; constat enim quod hoc est omnino falsum, quia scire ex sui ratione formali et totali est altior modus cognitionis quam sit credere vel suspicari. — Unde impossibile est quod scientia subalternata procedat ex principiis cognitis habitu creditivo.

Secundo. Nam Aristoteles sexto *Ethicorum* (c. 7) tractavit de intellectu qui est habitus principiorum, et nunquam posuit quod in aliqua scientia subalternante vel subalternata habitus iste sit fides; primo etiam *Metaphysicæ* (c. 2) docet quomodo sumuntur communes animi conceptiones quæ sunt principia in arte; in fine quoque secundi *Posteriorum* (lect. 20) docet quomodo principia fiunt cognita; et tamen nunquam ponit quod unus modus sumendi principia sit per habitum creditivum. Ergo vel est insufficiens Aristoteles, aut nihil est dictu quod scientia subalternata procedat ex principiis per talem habitum notis.

Tertio. Quia scientia subalternans est habitus principiorum respectu scientiæ subalternatæ. Quod sic patet. Certum est enim quod in omni scientia alius est habitus respectu conclusionum et alius respectu principiorum. In perspectiva igitur habitus principiorum vel est ipsamet perspectiva, vel geometria, vel fides a geometria relicta. Non potest dici quod sit perspectiva, ne sit idem habitus conclusionis et principii. Nec potest dici quod sit fides a geometria relicta, tum quia geometria non causat fidem, tum quia principia perspectivæ duplici habitu cognoscerentur, videlicet fide et geometrica demonstratione, quod esse non potest, maxime secundum sanctum Thomam (2-2, q. 1, art. 5) ponentem quod fides et scientia demonstrativa et evidens simul esse non possunt de eodem; unde si fides esset habitus principiorum perspectivæ, nunquam aliquis esset simul geometra et perspectivus, alioquin simul esset sciens principia perspectivæ in quantum esset geometra et credens ea in quantum esset perspectivus. Relinquitur igitur quod scientia subalternans sit habitus principiorum respectu scientiæ subalternatæ. Ergo non est verum quod scientia subalternata procedat ex principiis cognitis habitu creditivo.

Quarto. Quia quamvis oporteat discipulum doctori credere dum addiscit, non tamen habet scientiam quamdiu credit, sed tunc dum incipit intelligere quod credebat; juxta illud Philosophi septimo *Ethicor.* (c. 4, lect. 3) : pueri quidem a principio complectuntur sermones primum discentes, sciunt autem nequaquam, oportet autem conari, hoc autem tempore indiget. Sed clarum est quod statim acquirerent scientiam, si sufficeret credulitas respectu principiorum. Ergo non sufficit, ut videtur.

(α) *perveniret.* — *proveniret* Pr.

Quinto. Nulla adhæsio voluntaria est scientifica; scientia enim cogit intellectum ad assentiendum, nec subest voluntati scientis adhærere et non adhærere veritati quam novit. Sed omnis adhæsio ad cognitionem deducta ex principio creditivo est adhæsio voluntaria; nihil enim magis est in potestate nostra quam credere, secundum Augustinum (*de Spiritu et littera*, c. 25): unde talis suspendere potest adhæsionem quam habet respectu conclusionum et respectu principiorum. Ergo talis adhæsio non est scientifica. — Confirmatur per hoc. Quia habens scientiam sive subalternatam sive subalternantem immobiliter adhæret; nec est in potestate sua suspendere actum adhæsionis. — Ex quibus patet, inquit, quod scientia subalternans est habitus principiorum respectu scientiæ subalternatæ et non fides aut alius habitus creditivus; cujus oppositum ponit conclusio tua.

II. Argumenta Gregorii. — **Primo** (α), arguitur sic. Aut notitia conclusionis fit nota nobis naturaliter ex alia priori notitia complexa, aut non. Si non, ergo non est scientia proprie loquendo, quæ dicitur esse conclusionis, sed potius dicitur esse intellectus principii et propositionis immediatæ. Si vero notitia fit in nobis ex alia priori notitia complexa, illa notitia ex qua fit est notitia principii. Ergo omnis scientia quæ in nobis naturaliter acquiritur fit in nobis ex notitia principiorum, et per consequens cujuslibet scientiæ naturaliter acquisitæ principia sunt vel fuerunt habenti ea nota. — Confirmatur per Philosophum primo *Posteriorum* (t. c. 5), dicentem quod necesse est demonstrativam scientiam originabilem esse ex his et primis et notioribus et causis conclusionis; originatur enim hujusmodi scientia ex veris necessariis et primis et notioribus, id est evidentioribus, et prioribus, et causis conclusionis, quia illæ primæ notitiæ præmissarum demonstrationis sunt causæ notitiæ conclusionis. Et ad hunc sensum dicit ibi Philosophus: sine his utique erit syllogismus, demonstratio autem non erit; non enim faceret scientiam. Item infra dicit quod non solum necesse est agnoscere prima sed et magis: semper enim propter quod unumquodque est et illud magis. Et subdit: quoniam quod scimus et credimus per prima, illa scimus et credimus magis. — Ex quibus patet, secundum ipsum, quod quælibet scientia acquiritur ex notitiis suorum principiorum. — Ex quo patet quod non sufficiunt principia esse nota alteri, ut ego scientiam habeam de conclusione, quoniam per nullam notitiam existentem in alio causari potest immediate et naturaliter aliqua scientia in mente mea. Cum ergo principia theologiæ non sint neque fuerint nobis nota, theologia quæ acquiritur de communi lege in theologicis non est vere scientia.

(α) *Primo.* — *sexto* Pr.

Secundo sic (α). Scientia subalternata potest acquiri, principiis ejus non notis acquirenti, sed tantum creditis, notis autem habenti superiorem scientiam. Eadem ratione, et scientia non subalternata poterit (β) acquiri ab aliquo, esto quod non noverit ejus principia, dummodo credat illa, et alius noverit; non enim potior ratio est inde quam hinc, et per consequens non oportebit dicere quod theologia est scientia subalternata, sed absolute poterit (γ) dici scientia.

Hæc duo argumenta ultima sunt Gregorii de Arimino.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Similiter contra secundam conclusionem arguitur multipliciter secundum Aureolum.

Sic. Si theologia viatoris subalternatur scientiæ beatorum, vel illa subalternatio est quoad principium illo modo quo perspectivus procedit per propositiones quas sibi tradit geometra, aut quoad modum sciendi illo modo quo medicina subalternatur geometriæ in illa conclusione: vulnera circularia tardius curantur; de hac enim conclusione geometra dicit propter quid et medicina quia. Sed neutrum istorum modorum potest dari in proposito.

Quod enim non primus, probatur quintuplici medio.

Primo sic. Impossibile est acquiri scientiam subalternatam nisi habeatur scientia subalternans saltem partialiter et quoad illud quod tradit pro principio ipsi scientiæ isto modo subalternatæ; unde nullus potest fieri perspectivus nisi saltem tantum noverit de geometria quantum exigunt principia perspectivæ. Et hoc patet ex præcedentibus: quoniam scientia subalternans est habitus principiorum scientiæ subalternatæ; impossibile est autem acquiri habitum conclusionum nisi habeatur habitus principiorum. Sed clarum est quod theologia viatoris acquiritur a viatore qui nullo modo habet scientiam beatorum. Ergo hæc non est subalternata illi.

Secundo sic. Scientia subalternans et subalternata et eorum principia sunt compossibiles in eodem sciente. Sed scientia beatorum et lumen gloriæ quod est habitus principiorum non sunt compossibiles scientiæ viatoris et lumini fidei enigmatico, secundum sanctum Thomam (2-2, q. 1, art. 5). Ergo hujusmodi scientiæ non sunt ad invicem subalternatæ.

Tertio sic. Scientia subalternata non procedit ad ea quæ sibi traduntur a subalternante, sed potius

(α) *Secundo.* — *septimo* Pr.
(β) *scientia non subalternata poterit.* — *scientia non subalternata non poterit* Pr.
(γ) *poterit.* — *poterat* Pr.

procedit ab eis ad ulterius concludendum. Sed theologia nostra procedit ad articulos et ad sacram Scripturam et universaliter ad declarandum ea quæ scripta sunt et derivata ad nos ex scientia beatorum, ut post probabitur. Igitur non est subalternata isti (α).

Quarto sic. Scientia quæ alteri subalternatur per sumptionem sui principii ab ea oportet quod se habeat per additionem sui subjecti ad subjectum illius, secundum Philosophum primo *Posteriorum* (t. c. 30), ubi dicit quod oportet alterum esse sub altero, et quasi aliud genus, unde et linea visibilis addit visibilitatem ad lineam ; et ideo perspectivus illas propositiones sumit pro principiis, agens de linea visuali, quas de linea simpliciter mathematicus demonstrat. Sed certum est quod subjectum theologiæ nostræ quod est Deus sub ratione deitatis non se habet ex additione ad subjectum scientiæ beatorum, quod est Deus sub eadem ratione deitatis. Ergo non subalternatur illi.

Quinto. Sciens aliquam conclusionem scit se scire eam. Sed theologus non scit conclusiones quæ sequuntur ex articulis fidei ; quod patet quia nescit eas necessarias et impossibiles aliter se habere. Ergo non habet scientiam etiam subalternatam. — Nec valet si dicatur quod scit eas fore necessarias ex suppositione, scilicet si articuli fuerint veri. Hoc quidem non obstat, quia pari ratione scio unum falsum necessario fore si aliud sit necessarium, ut quod asinus potest volare si habet alas, et universaliter hoc modo potest esse scientia de omni falso ; nec theologia esset nisi scientia necessitatis consequentiarum, secundum istum modum dicendi, et non necessitatis consequentis ; et ita non esset scientia conclusionis, sed magis illationis ; cujus oppositum tu intendis.

Quod autem nec secundo modo, arguit quintuplici medio.

Primo sic. Si theologia nostra subalternaretur scientiæ beatorum sicut medicina subalternatur geometriæ quia scit eamdem conclusionem modo inferiori, ita quod conclusionem quam beati sciunt clare et lucide nos scimus obscure et enigmatice, tunc theologia nostra non sumeret sua principia a scientia beatorum. Ubi enim est talis modus subalternationis, ibi una scientia non sumit sua principia ab alia. Sed consequens est falsum, secundum te. Igitur.

Secundo sic. Scientia quæ alteri subalternatur quoad modum habet sufficientem cognitionem suorum principiorum ex seipsa sufficientem (β), dico in quantum cognoscit ea per experientiam vel inductionem, sicut patet de medicina respectu illius conclusionis de vulnere circulari. Sed nostra theologia non habet sufficientem notitiam de suis principiis per seipsam. Ergo non subalternatur hoc modo.

Tertio. Si modus clarius et obscurius in cognoscendo eamdem conclusionem sufficeret ad subalternationem, tunc intellectio hebetis subalternaretur intellectioni subtilis, et visio noctuæ visioni aquilæ respectu solaris lucis. Sed hæc absurda sunt... Patet. Ergo, et illud, scilicet quod theologia enigmatica subalternatur theologiæ luminosæ.

Quarto. Non ob aliud subalternatur scientia *quia* scientiæ *propter quid* quoad modum, nisi ob hoc quod dependet ab illa (α) quodammodo et perficitur et regulatur et conservatur per illam. Sed nostra scientia enigmatica in nullo dependet a scientia beatorum nec perficitur aut conservatur per illam, immo destruitur et evacuatur per illam, secundum illud primæ Corinth., decimo tertio cap. : *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur, cum enim venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Ergo hæc scientia non est illi subalternata.

Quinto. Omnis scientia sive subalternans sive subalternata est de impossibilibus aliter se habere et non de contingentibus, ut patet primo *Posteriorum* (t. c. 5) et sexto *Ethicorum* (c. 6). Sed certum est quod in theologia nostra tractantur multæ veritates contingentes, ut quod Christus fuit incarnatus, et mundus creatus, et similia, quæ pendent ex mera divina bonitate. Ergo habitus ista respiciens non est scientia subalternata. — Nec potest dici quod sit scientia respectu necessariorum et immobilium veritatum, quales sunt illæ de unitate essentiæ et trinitate personarum, non tamen sit scientia respectu contingentium. Si enim sic diceretur, tunc major pars habitus theologici truncaretur, qui multum tractat de contingentibus ; nec esset etiam unus habitus, si esset alter respectu contingentium, alter respectu necessariorum ; quod esse non potest.

II. Argumenta Durandi. — Contra eamdem arguit Durandus (q. 7 prologi) dupliciter (β).

Primo sic. Ubicumque est vera et perfecta subalternatio, scientia subalternans dicit propter quid de principiis scientiæ subalternatæ, de quibus ipsa solum dicit quia. Sed scientia beatorum non dicit propter quid de illis de quibus fides et theologia dicunt quia. Ergo non est ibi propria et perfecta subalternatio. Major patet ex primo *Posteriorum* (t. c. 30). Minor probatur. Quia quædam illorum quæ tradit fides et theologia non habent propter quid, ut Deum esse trinum ; quædam vero etsi habeant propter quid et causam, ut Deum fuisse incar-

(α) *isti.* — *illi* Pr.
(β) *sufficientem dico in quantum cognoscit ea per experientiam.* — *sufficientem in quantum per experientiam* Pr.

(α) *illa.* — *alia* Pr.
(β) *Contra eamdem arguit Durandus dupliciter. Primo sic.* — 6° *arguit Durandus* Pr.

natum et passum et hujusmodi, hæc omnia sunt facta a Deo propter nostram salutem finaliter; istud tamen propter quid æque dicit theologia sicut scientia beatorum, nec istud plus accipit theologia a scientia beatorum quam alia; scientia autem vere subalternata nunquam dicit propter quid de suis principiis nisi inducendo formam scientiæ subalternantis; quod non fit in proposito. Et sic patet minor.

Secundo (α). Quia nunquam scientia subalternatur scientiæ nisi ratione subjecti, quia scilicet subjectum subalternatæ se habet ad subjectum subalternantis ut effectus ad causam efficientem vel id quod est propter finem ad finem. Sed subjectum theologiæ non sic se habet ad subjectum scientiæ beatorum. Igitur. Major patet, quia vel scientia subalternatur alteri ex parte scientis, vel ex parte scibilis. Ex parte scientis quidem, quando cognitio unius scientis secundum communem statum dependet a cognitione alterius; et hoc non sufficit ad perfectam subalternationem, quia tunc cognitio intellectus subalternaretur notitiæ sensus; quod nullus dicit. Si vero hoc sit ex parte scibilis, hoc non potest esse nisi quia subjectum unius se habet ad subjectum alterius ut effectus ad causam vel ut pars subjectiva ad totum universale vel ut pars in modo ad suum totum. Si primo modo, habetur propositum. Si secundo modo, hoc non valet, quia quando subjectum differt a subjecto ut pars subjectiva a toto, scientia superior non potest dicere propter quid de principiis scientiæ inferioris, quia quæ sunt unum per essentiam, unum non dicit propter quid de alio, nec de aliquo ei conveniente, alioquin de seipso diceret propter quid. Si detur tertium membrum, similiter non valet; nam hoc potissime videretur in perspectiva cujus subjectum videtur se habere ad subjectum geometriæ ut pars in modo ad totum, scilicet linea colorata ad lineam; sed hoc non est verum, quia subjectum perspectivæ est visio vel modus videndi, non autem linea colorata, cum in perspectiva passio (β) non demonstretur de tali subjecto, sed solum de visione; videri enim majus aut minus quod ostenditur in perpectiva (γ) non inest rei secundum se, et realiter, sed variatio tota est ex parte visionis, licet res denominetur diversimode ut est visa.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra tertiam conclusionem arguit Gregorius de Arimino probando quod ex discursu theologico non proprie acquiritur scientia.

Arguit enim sic.

Primo. Omnis discursus per quem proprie acquiritur scientia est ex propositionibus primis et immediatis vel ex his quæ per tales mediate vel immediate sunt; patet ex primo *Posteriorum* (t. c. 5), ubi dicit Philosophus quod sine his erit syllogismus, sed non faciet scientiam. Sed discursus theologicus non est ex talibus, cum sit ex creditis, ut patet. Igitur. — Confirmatur. Quia omnis discursus faciens scire est demonstratio; patet primo *Posteriorum* ex diffinitione demonstrationis. Sed discursus theologicus non est demonstratio; alias enim infidelem in naturalibus bene dispositum cogeret assentire conclusioni theologicæ; quod patet esse falsum.

Secundo. Nullus discursus primo innitens auctoritate generat scientiam. Sed omnis discursus theologicus est hujusmodi. Igitur etc. Major patet, quia ex auctoritate sola fides gignitur; juxta illud August. *de Utilitate credendi*, cap. 11 : *Quod intelligimus demus rationi, quod credimus demus auctoritati;* et primo libro *de Libero arbitrio,* cap. 3: *Num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus, jam non solum credere, sed intelligere cupientibus?* quasi dicat nullo modo; ubi manifeste innuit quod probatio per auctoritatem non scientiam, sed fidem tantummodo adgenerat.

Tertio sic. Nullus discursus theologicus majorem evidentiam vel certitudinem facit de aliqua veritate theologica quam alius discursus theologicus faciat de veritate theologica contingenti per nullam experientiam nobis nota. Ergo nullus discursus theologicus per se facit scientiam. Tenet consequentia. Quia nulla veritas contingens non nota nobis per experientiam est æque nota nobis sicut illa de qua habemus scientiam. Antecedens patet. Quoniam sive theologice probetur quod Deus est trinus et unus, sive quod æternus vel sapiens aut quamcumque aliam veritatem necessariam vel contingentem mere credibilem aut etiam naturaliter scibilem quis theologice probet, non majorem faciet (α) evidentiam de ea vel certitudinem quam faciat alius de ista veritate quod Deus judicabit mundum, et quod sæculum finietur, aut alia mere contingenter, si theologice probet illam; patet quoniam uterque ex auctoritatibus sacræ Scripturæ procedit; non majorem autem evidentiam faciet (β) in mente una auctoritas sacræ Scripturæ quam alia.

II. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (q. 1 prol.) dupliciter (γ).

Primo et in idem redit cum prima ratione Gregorii : syllogismus demonstrativus qui solus facit proprie scire procedit ex propositionibus necessariis et per se notis vel reducibilibus ad alia per se nota. Sed nulla ratio procedens ex articulis, qui media sunt fidei, est hujusmodi. Ergo nulla talis ratio facit pro-

(α) *Secundo.* — 7° Pr.
(β) *passio.* — *ultima conclusio* Pr.
(γ) *perspectiva.* — *geometria* Pr.

(α) a verbo *faciet evidentiam* usque ad *non majorem autem.* — Om. Pr.
(β) *faciet.* — *facit* Pr.
(γ) *arguit etiam Durandus dupliciter. Primo et in idem redit cum.* — *arguit Durandus et in idem redit cum* Pr.

prie scire. Major patet ex primo *Posteriorum* (t. c. 6), ubi dicitur quod demonstratio est syllogismus faciens scire; et ibidem determinatur quod procedit ex necessariis et per se notis vel quæ possunt resolvi ad per se nota, cum in talibus non sit processus in infinitum. Minor similiter manifesta est, quia articuli, qui sunt media fidei, ut Deum esse trinum et unum, Filium incarnatum, passum, resurrexisse, et hujusmodi, non sunt de se noti, nec possunt resolvi in aliqua per se nota, sed solum, vel principaliter, eis assentimus ex auctoritate Scripturæ quam credimus a Deo inspiratam esse; et hoc ipsum, scilicet Scripturam esse a Deo inspiratam non est per se notum, nec reducibile ad aliquid per se notum.

Secundo (α). Scientia est virtus intellectualis, ut patet sexto *Ethicorum* (c. 2). Sed theologia non est virtus intellectualis. Ergo non est scientia. Minor patet; tum quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, septimo *Physicorum* (β) (t. c. 18), sed theologia non disponit nec perficit intellectum ad illud quod est optimum intellectui, quia non facit evidentiam de his quæ tradit, sicut nec fides ex cujus articulis procedit; clara autem evidentia veritatis est illud quod est optimum intellectui; tum quia perfectior est habitus principiorum quam conclusionum, quia habitus conclusionum dependet ex habitu principiorum et non e contra, sed fides qui est habitus principiorum ex quibus theologia procedit non est virtus intellectualis nec inter eas nominatur *Ethicorum* sexto; igitur nec theologia est virtus intellectualis, quod fuit minor probanda.

III. Argumenta Scoti. — Scotus (γ) etiam tertio *Sentent.*, dist. 24, q. 1, arguit quadrupliciter.

Primo quia sanctus Thomas, secunda secundæ, ubi quærit quæstionem ex intentione, dicit quod fides et scientia de eodem non sunt simul. Sed si theologia in quantum subalternata scientiæ beatorum sit vere scientia, et ut subalternata non sit nisi in viatore, tunc scientia sub propria ratione subalternatæ stat cum fide in viatore, et de eisdem, scilicet de creditis, et cum propria ratio scientiæ sit in subalternata, tunc scientia simpliciter dicta et fides sunt simul de eodem. Nec potest salvare hanc contradictionem nisi in secunda secundæ velit dicere quod loquitur de scientia subalternante, non de subalternata.

Secundo (δ). Scientia non dependet ab aliquo essentialiter sicut causatum a causa (non loquor de dependentia accidentis ad subjectum) nisi ab eo quod est causa essentialiter. Sed notitia beati quam habet de Deo trino et uno evidenter viso ex evidentia terminorum non est causa essentialiter theologiæ sive nostræ scientiæ, quia scientia non dependet essentialiter nisi ex potentia vel objecto in se vel in sua specie, sed illa scientia beati non est objectum scientiæ nostræ, ut cognita notitia ejus cognoscamus Deum esse trinum et unum, nec est potentia animæ, nec species objecti, nec aliquid aliud quod possit esse causa scientiæ meæ in aliquo genere causæ efficientis, maxime sicut modo loquimur. Igitur habitus in me in nullo dependet sicut a causa essentiali a visione beatorum. — Nec sequitur quod si beatorum scientia sit de creditis a nobis, quod in nobis sit scientia cum fide; immo esset simile ac si dicerem: In me est geometria, quia in geometra est et ego credo geometram scire geometriam.

Tertio (α). Omnis sciens scientiam subalternatam quæ est de intelligibilibus potest scire scientiam subalternantem, quia scientiæ subalternantis principia sunt priora, et in intelligibilibus illa quæ sunt priora simpliciter sunt priora nobis, quamvis in sensibilibus non sint eadem priora simpliciter, et priora nobis, quia sensibilia posteriora sunt nobis magis nota. Sed hæc scientia, si tamen est scientia, est de intelligibilibus, ut distinguuntur contra sensibilia, quia de sensibilibus non est scientia nec demonstratio, ex septimo *Metaphysicæ* (t. c. 5). Si ergo hæc scientia potest simul stare cum fide, sequitur quod aliquis potest scire scientiam subalternantem cum fide, et ita potest esse comprehensor ratione scientiæ et viator solum ratione fidei simul stantis.

Quarto (β). Quia notitia quam aliquis habet de illis quæ traduntur in canone Bibliæ non est tradita per modum scientiæ demonstrativæ. Ergo habens habitum de istis sic traditis in sensu litteræ, non habet habitum scientiæ proprie dictæ, sed unum habitum quo immediate assentit omnibus et singulis et non uni propter aliud de his quæ traduntur in Scriptura; quinimmo si aliqua ibi essent probata, ita assentiret cuilibet dicto in ea non quia probatur ex alio dicto sed propter auctoritatem Dei, ratione cujus assentit omnibus in Scriptura contentis immediate, non uni propter aliud per discursum syllogisticum.

§ 4. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem, et similiter contra secundam, arguit Aureolus probando quod articuli fidei non sint principia nostræ theologiæ, immo sint quasi conclusiones defendendæ et declarandæ in ista scientia, et quod ad hoc principaliter ordinetur totum studium theologiæ.

Arguit igitur

Primo sic. Nulla scientia procedit ad sua principia

(α) *Secundo.* — 6° *Durandus* Pr.
(β) *Physicorum.* — *Ethicorum* Pr.
(γ) *Scotus etiam tertio sentent. distinctio* 24. *arguit quadrupliciter. Primo, quia.* — *Scotus tertio sentent. distinctio* 24. *arguit quia* Pr.
(δ) *Secundo.* — 7° Pr.

(α) *Tertio.* — 8° Pr.
(β) *Quarto.* — 9° Pr.

concludenda, sed potius concludit ex illis. Sed certum est quod sanctus Thomas in *Summa* sua et universaliter omnes doctores theologiæ formant quæstiones de articulis fidei et ad eas dissolvendum, declarandum et concludendum procedunt; ut cum quæritur : utrum Deus sit trinus et unus vel utrum in Deo sit trinitas personarum vel utrum incarnatio sit possibilis, et hujusmodi. Ergo articuli fidei non sunt principia nostræ theologiæ, immo quasi conclusiones.

Secundo. Ex studio libri *de Trinitate* Augustin. acquiritur habitus theologicus. Sed certum est quod ipse in toto illo libro procedit ad concludendum istum articulum : Deus est trinus et unus; sicut ipsemet dicit primo *de Trinitate*, capitulo quarto, quod omnes qui ante nos scripserunt de Trinitate quæ Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intendunt (α) secundum Scripturas dicere quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius ejusdem (β) substantiæ inseparabili æqualitate divinam insinuant veritatem (γ). Ergo habitus theologicus ex articulis fidei tanquam ex principiis non procedit, sed magis illos declarare intendit.

Tertio. Christum esse incarnatum ex Maria Virgine est articulus fidei; sanctum quoque Spiritum per Prophetas fuisse locutum est alius articulus; et tamen hos duos Augustinus probare nititur contra Faustum, ut patet in libro Augustini ad eumdem hæreticum. Igitur libri theologici non procedunt ex articulis, sed magis ad eos.

Quarto. Nam Augustin., decimo quarto *de Trinitate*, dicit quod huic scientiæ quæ dicitur theologia non omnia attribuit quæ in rebus humanis ab homine sciri possunt, sed illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur. Ex quo colligitur quod finis hujus scientiæ est fidem gignere, defendere et nutrire, sed hoc non faceret nisi procederet ad declarandum articulos. Ergo habitus theologicus non procedit ex articulis fidei, ut ex principiis, sed magis ad eorum veritatem gignendam, defendendam et nutriendam.

Quinto. Quia 1ª Petri, cap. 3, ℣. 15, dicitur de habentibus theologicum habitum, quod debent esse *semper* (δ) *parati ad satisfactionem omni poscenti reddere rationem de ea quæ in nobis est fide et spe*. Ex quo apparet quod habitus theologicus tractat de articulis fidei, non tanquam principiis, sed sicut de his de quibus ratio ab ipso reddi debet. — Hæc ille.

§ 5. — Contra sextam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra sextam conclusionem arguitur probando quod probatio ibidem posita nulla sit.

Primo. Quia omnis creatura per se dependet a qualibet per se causa, et propter talem dependentiam ex causato cognosci potest quælibet ejus per se causa demonstratione quia. Igitur cum natura hominis sit naturaliter homini cognoscibilis, quia non est impossibile eam cognosci, cum sit proportionata, sequitur quod ex ista natura cognita possit naturaliter cognosci finis ejus.

Secundo. Quia si ex natura inferiori cognita cognoscitur ejus finis, non minus est hoc possibile in proposito, quia nec minor dependentia finiti ad suum finem hic quam in aliis. — Diceretur forte, quod ratio concludit hominem posse naturaliter cognoscere suum finem naturalem non autem de supernaturali. — Contra hoc arguitur. *Primo*. Quia dicit August. *de Prædest. sanctorum* (c. 5) quod posse habere fidem et charitatem natura hominis est, quamvis habere fidem et charitatem sit gratiæ fidelium. Si igitur natura hominis est naturaliter cognoscibilis homini, etiam est cognoscibilis ista potentia ut est talis naturæ, et per consequens ordinabilitas talis naturæ ad finem ad quem fides et charitas disponunt. — *Secundo*. Quia homo naturaliter appetit illum finem quem dicis supernaturalem (α). Igitur ad illum naturaliter ordinatur. Igitur ex tali ordine potest cognosci finis ille ex cognitione naturæ ordinatæ ad illum finem. — *Tertio*. Quia cognoscibile est naturaliter primum objectum intellectus esse ens secundum Avicen. et naturaliter cognoscibile est in Deo perfectissime salvari rationem entis. Finis autem cujuslibet potentiæ est optimum eorum quæ continentur sub objecto ejus primo, quia in isto est perfectissima quietatio et delectatio, ex decimo *Ethicorum* (c. 4). Confirmatur ratio. Quia quando est naturaliter cognoscibile quid sit potentia, naturaliter est cognoscibile quid sit ejus objectum primum, et ulterius potest cognosci in quo salvetur perfectissime ratio ejus objecti primi, et quod perfectissimum objectum est finis illius potentiæ. Mens autem nota est sibi secundum Augustinum, 14 *de Trinitate* (c. 4 et 5). Igitur notum est sibi quid sit ejus objectum primum, et novit non excedere rationem illius primi objecti, quia tunc nullo modo esset cognoscibilis ab ipsa mente. Igitur novit Deum esse objectum in quo salvatur perfectissime ratio illius objecti primi, et ita esse finem illius potentiæ.

Tertio principaliter arguitur contra aliud dictum in probatione illius conclusionis. Quia si de cognoscibilibus in theologia possibile est tradere cognitionem in aliis scientiis, licet in alio lumine, igitur non est de eis necessaria alia scientia theologica. Tenet consequentia, in exemplo tuo : quia cognoscens per medium physicum, terram esse rotundam, non indi-

(α) *intendunt*. — *intenderunt* Pr.
(β) *ejusdem*. — *ejusdemque* Pr.
(γ) *veritatem*. — *unitatem* Pr.
(δ) *semper*. — Om. Pr.

(α) *supernaturalem*. — *naturalem* Pr.

get cognitione ejus per medium mathematicum tanquam sibi necessarium. — Sed forte dicitur, exponendo illam responsionem, quod habitus scientiæ, cum sit forma (α), est etiam habitus; in quantum est habitus habet distinctionem ex objecto, sed inquantum est forma habet distinctionem a principio activo; respectu autem habitus scientiæ principia sunt causæ effectivæ; licet igitur ubi est idem scibile, puta quod terra est rotunda, non sit distinctio (β) per objecta, est tamen distinctio per principia quibus physicus et mathematicus hoc ostendunt; ita est distinctio habituum in quantum sunt formæ.— Contra hoc arguitur tripliciter. *Primo* quia forma est communius ad habitum; quia omnis habitus est forma, non autem e converso. Impossibile est autem aliqua esse distincta in ratione superioris, et esse indistincta in ratione inferioris. Igitur impossibile est esse aliqua distincta in ratione formæ, et tamen esse indistincta in ratione habituum; hoc enim esset, sicut si aliqua essent distincta in ratione animalis, et indistincta in ratione hominis. — Tum *secundo* quia ista responsio supponit quod objecta sint distinctiva habitus conclusionis in alio genere causæ quam principia effectiva; quod est falsum, quia si aliquam rationem causæ habeant (γ) ad istos habitus, non habent nisi ratione causæ efficientis. — Tum *tertio* quia semper stat ratio. Quamquam possent poni habitus cognitivi distincti, non tamen salvatur necessitas unius habitus : quasi alias cognitio sit impossibilis ponendo possibilitatem alterius habitus undecumque distincti. Hæc Scotus in forma prima q. Prologi (δ).

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra primam conclusionem dicitur quod major habet veritatem de principiis primis, non autem de principiis proximis. Principia enim prima scientiæ cognoscuntur per habitum qui dicitur intellectus; qui quidem habitus est nobilior habitu scientifico. Sed principia proxima possunt cognosci habitu scientifico, sicut cum perspectivus est geometra; vel habitu non scientifico, sicut si perspectivus nesciat geometriam; et tunc non oportet quod habitus talium principiorum sit altior habitu conclusionum quoad evidentiam, licet forte sit superior quoad modum assentiendi, quia scilicet principio assentitur propter se, sic quod non propter aliam propositionem, conclusioni autem assentitur propter principium; et talis superioritas est inter fidem et theologiam viatoris. Negatur etiam minor quoad hoc quod dicit quod omnis notitia creditiva est inferior notitia scientifica. Hoc enim non est verum, ut patuit in quarta conclusione; præsertim cum notitia creditiva continuatur notitiæ superioris scientis, sicut est in proposito, ut dictum est in tertia conclusione. Hoc etiam est falsum loquendo de scientia subalternata; talis enim notitia in quantum hujusmodi non est superior habitu creditivo quantum ad evidentiam.

Ad secundum dicitur quod Aristoteles in prædictis locis agit de modo sumendi principia prima scientiarum, non autem principia proxima : talia enim possunt teneri habitu creditivo.

Ad tertium dicendum quod habitus principiorum perspectivæ potest esse scientificus, sicut patet in perspectivo geometra : ille enim habet demonstrationem principiorum perspectivæ ex habitu geometriæ. Potest nihilominus habitus principiorum perspectivæ esse creditivus; sicut patet in perspectivo non geometra. — Et ad primam improbationem ibi factam dicitur quod geometria non causat fidem in eo qui geometriam habet, sed tamen potest causare fidem aliquarum suarum conclusionum in alio qui non habet habitum geometriæ, proponendo illi conclusiones sine probationibus demonstrativis. — Similiter ad secundam probationem dicitur quod falsum supponit, scilicet quod in eodem perspectivo principia cognoscantur habitu scientifico et creditivo; vel quod in quocumque perspectivo, habitus suorum principiorum sit creditivus; hoc enim non dicimus, sed solum de perspectivo non geometra.

Ad quartum dico quod in illo capitulo Philosophus loquitur de scientia perfecta in se, cujus scilicet perfectio ab alia extrinseca non dependet. Talis autem scientia non est theologia nostra. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, quæstione decima quarta, articulo 10 : « Videmus, inquit, in discipulis, quod homo imperfectus est in cognitione in principio. Ad hoc autem quod perfectionem scientiæ consequatur, indiget aliquo eum instruente qui eum ad perfectionem scientiæ deducat; quod facere non posset nisi ipse perfecte scientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum quæ sub scientia cadunt. Non autem in principio doctrinæ suæ statim ei qui instruitur rationes scibilium tradit de quibus instruere intendit, quia tunc statim in principio (α) haberet scientiam perfecte qui instruitur; sed tradit ei quædam quorum rationes tunc primo cum instruitur nescit discipulus, sciet autem postea (β) perfectus in scientia. Et ideo oportet addiscentem credere, aliter

(α) *cum sit forma*. — *et cum sit forma* Pr.
(β) ubicumque in hoc argumento inveniuntur verba *distinctio, distincta, indistincta*, habet Pr. *demonstratio, demonstrata, indemonstrata*.
(γ) *rationem causæ habeant*. — *rationem causæ distinctive* (æ?) *habeant* Pr.
(δ) *prima q. Prologi*. — *prima q. primi* Pr.

(α) *in principio*. — Om. Pr.
(β) *postea perfectus*. — *post perfectum* Pr.

non posset ad perfectam scientiam pervenire; nisi scilicet supponeret ea quæ sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur consistit (α) in perfecta Dei cognitione; ad quam quidem pervenire non potest, nisi operatione et instructione (ϐ) divina, qui est sui ipsius perfecte cognitor. Hujus autem perfecte cognitionis homo in sui principio capax non est. Unde oportet quod per viam credendi accipiat aliqua per quæ manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod theologia non est perfecta scientia, sed inchoatio perfectæ scientiæ; et quod licet perfecta scientia aut cognitio non habeatur quamdiu rationes terminorum ignorantur, tamen habetur pro tunc scientia quæ ducit ad perfectam cognitionem, velut perfectæ scientiæ inchoatio.

Ad quintum negatur major. Licet enim illa adhæsio voluntaria qua assentitur alicui ex solo arbitrio voluntatis et non propter alium assensum alterius propositionis non sit scientifica, tamen nihil prohibet assensum illum esse scientificum qui causatur ex assensu alterius propositionis cui solum assentitur voluntate propter continuationem ejus cum superiori sciente (γ). Et quod hoc sit verum patet; nam multi moderno tempore habent scientiam astrologiæ et sciunt aliquas conclusiones ejus quarum tamen assensus dependet ex assensu voluntario aliquorum principiorum astrologiæ ab eis creditorum; multa enim sunt in ea principia quæ nullus vivens nunc expertus est, nec habet demonstrationem ab illa, nec sunt evidentia ex terminis, sicut quod sphæra stellarum moveatur in centum annis solum unico gradu, vel quod planeta Saturni sit tantæ quantitatis; sed illa principia tenentur sola fide adhibita dictis antiquorum qui talia experti sunt longo tempore. Ita in proposito, assensus articulorum fidei est mere voluntarius; ideo non dicitur scientificus. Sed assensus conclusionum ex articulis sequentium scientificus dici potest eo modo quo dictum est theologiam esse scientiam. — Et ad probationem et confirmationem in oppositum dicitur quod omnia ibi adducta verum habent solum de scientia strictissime sumpta, quæ scilicet resolvit suas conclusiones in principia per se nota, non autem de scientia quæ non ita resolvit sicut astrologia modernorum; vel non potest resolvere et solum continuatur scientiæ cui principia sunt evidentia, cujusmodi est theologia nostra.

II. Ad argumenta Gregorii. — (δ) **Ad primum** dicitur quod non concludit contra nos. Conceditur enim quod notitia conclusionis theologiæ causatur ex notitia principiorum, scilicet articulorum fidei vel contentorum in sacra Scriptura; talis tamen notitia principiorum non est evidens nec intellectus aut visio proprie, licet sit ibi quidam assensus et intellectus quid nominis terminorum non autem quid sit res. Unde sanctus Thomas tertio *Sententiarum*, distinctione vigesima quarta, quæstione prima, articulo secundo, ad tertium : « Fidem, inquit, præcedit intellectus quo intelligimus quid significatur per nomen et non quo intelligimus quid sit res ipsa, quia nomina ex effectibus Deo imponuntur. » — Hæc ille. — Et quæstiuncula tertia sic ait : « Ad perfectam rationem cognitionis intellectivæ tria requiruntur : primo, quod illud quod cognoscitur intellectui proponatur; secundo, quod intellectus illi adhæreat; tertio, quod ea videat. Ea ergo quæ fidei sunt intellectui proponuntur non quidem in seipsis sed in quibusdam verbis quæ ad eorum expressionem non sufficiunt; et quibusdam similitudinibus (α) ab eorum repræsentatione deficientibus; et ideo dicuntur cognosci in speculo et in ænigmate; et propter hoc non videntur proprie loquendo, sed tamen intellectus assentit eis; et propter hoc imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur. » — Hæc ille.

Ad confirmationem similiter dicitur quod notitia conclusionis causatur ex notitia articulorum; et quod non sufficit quod alius cognoscat principia ad hoc quod aliquis dicatur scire conclusionem, nisi idem sit qui utrumque novit, scilicet principia et conclusionem. Dico tamen quod non oportet quod ille qui scientifice novit conclusionem evidenter cognoscat principia, sed sufficit quod credat evidenter contingi ea, et ejus cognitio continuetur evidenter cognoscenti ea, sic quod una cognitio sit sigillatio alterius, et ejus impressio, aut effectus saltem. Sic est in proposito, et principaliter, quia sicut dicit sanctus Thomas, secunda secundæ, quæstione prima, articulo quarto, ad tertium : « Lumen fidei facit videre ea quæ creduntur esse credibilia. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fide inclinatur mens hominis ad assentiendum eis quæ conveniunt rectæ (ϐ) fidei et non aliis. » — Ibidem etiam ad secundum dicit sic : « Ea quæ subsunt fidei possunt considerari dupliciter. Uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita. Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa (γ) ab eo qui credit : non enim crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi. » — Hæc ille.

(α) *consistit.* — *est* Pr.
(ϐ) *et instructione.* — *et quasi instructione* Pr.
(γ) *sciente.* — *scientia* Pr.
(δ) *Ad primum.* — *ad* 6um Pr.

(α) *similitudinibus.* — *dicibilibus* Pr.
(ϐ) *quæ convenient ei ratione rectæ fidei* — ad. Pr.
(γ) *visa et credita* — ad. Pr.

Ex quibus patet quod habens habitum fidei, licet non videat rationes terminorum articulorum fidei vel terminos sub propriis rationibus nec consequenter inhærentiam subjecti ad prædicatum, tamen videt esse assentiendum dictis articulis; et talis notitia infallibilis principiorum sufficit ad conclusiones sequentes ex eis scientifice cognoscendum.

Ad secundum (α) dicitur quod si antecedens intelligatur de carentia in generali cujuslibet notitiæ respectu principiorum, conceditur consequentia, sed antecedens est falsum. Sed si antecedens intelligatur de carentia notitiæ evidentis respectu principiorum, negatur consequentia. Non enim simile hinc, et inde. Quia principia scientiæ subalternatæ possunt duplici habitu cognosci, scilicet scientifico et creditivo, ut dictum est in solutione ad primum; sed principia scientiæ subalternantis non subalternatæ solo intellectu cognoscuntur sumendo intellectum pro habitu principiorum. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, quæstione decima quarta, articulo primo, dans differentiam inter modum cognoscendi habitu fidei et habitu scientifico et habitu intellectus et opinione, sic ait : « Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus : scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur tertio *de Anima;* et a voluntate, quæ movet omnes alias vires animæ secundum Anselmum. Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non magis inclinatur ad unum quam ad aliud : vel propter defectum rationum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem; — et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad aliud, sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum totaliter ad alteram partem; unde accipit quidem unam partem; tamen semper dubitat de opposito; — et hæc est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius (β). Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhæreat uni parti, sed hoc quandoque ab intelligibili quandoque a voluntate; ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate. Immediate quidem quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet; — et est dispositio intelligentis principia quæ statim cognoscuntur notis terminis, ut dicit Philosophus; et sic ex ipso quod quid est intellectus immediate determinatur ad hujusmodi propositiones. Mediate vero quando cognitis difinitionibus terminorum intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis virtute primorum principiorum; — et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas diffinitiones terminorum sicut in principiis nec etiam (α) virtute principiorum sicut in conclusionibus demonstrativis; determinatur autem per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate et præcise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quia videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; — et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicujus hominis quia videtur decens vel utile; et sic etiam movemur ad credendum dictis in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, præmium vitæ æternæ et hoc præmio (β) movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur quamvis intellectus non moveatur per aliquid (γ) intellectum; et ideo dicit Augustinus quod credere non potest nisi volens. » — Hæc sanctus Thomas.

Ex quibus patet quod prima principia scientiarum cognoscuntur ex terminis; et ideo respectu illorum est habitus qui dicitur intellectus. Secus est de principiis proximis scientiarum subalternatarum quæ fide cognosci possunt; et ideo non sequitur quod in talibus sufficiat conclusionem esse scitam uni et principia nota alteri. Dicendum tamen quod si habens perfecte scientiam subalternantem, puta geometriam, traderet eam alicui, proponendo ei principia sub terminis, quorum rationes ignoraret, ac per hoc non essent (δ) ei evidentia ex terminis, talis audiens geometriam, qui non evidenter videret principia sibi proposita, acquireret et geometriam subalternatam scientiæ docentis illo modo subalternationis quo scientia considerans aliquam conclusionem de qua non habet evidentiam subalternatur illi quæ habet evidentiam de eadem; et in isto casu esset aliqua geometria subalternans et alia subalternata. Ita in proposito, dico de theologia Dei et theologia viatorum, vel theologia Christi et theologia Apostolorum ab eo audientium. — Non ergo habetur quod scientia subalternans, manens subalternans, possit acquiri sine evidenti notitia principiorum : quia, ut dictum est, eo facto efficeretur subalternata illi scientiæ a qua sumeret principia sua.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem dicitur quod theolo-

(α) *Ad secundum.* — *ad 7um* Pr.
(β) *cum formidine alterius.* — *cum formidine de opposito* Pr.

(α) *etiam.* — Om. Pr.
(β) *et hoc præmio.* — *et ad hoc primo* Pr.
(γ) *aliquid.* — *aliud* Pr.
(δ) *essent.* — *esset* Pr.

gia nostra subalternatur scientiæ beatorum, primo modo, proprie loquendo; quamvis etiam posset sustineri primo et secundo modis subalternari eidem. Et ideo ad utrasque rationes dicendum est.

Ad primum quidem contra primum modum negatur major, sicut patuit in responsione tertii (α) argumenti contra primam conclusionem.

Ad secundum negatur major si universaliter intelligatur. Si enim perspectivus sit non geometra, tunc habitus suorum principiorum est fides incompossibilis principiis geometriæ. Sed sufficit ad subalternationem quod illæ duæ scientiæ eamdem conclusionem considerent, et una illam teneat ut conclusionem demonstratam, scilicet subalternans, et alia ut creditam.

Ad tertium dicetur post solvendo argumenta contra quintam conclusionem.

Ad quartum negatur minor. Licet enim divinitas sit objectum scientiæ beatorum et similiter nostræ theologiæ, tamen aliquid videtur addere, dum est objectum theologiæ nostræ, ad se, dum est objectum theologiæ beatorum. Nam sicut dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* quæstione decima quarta, articulo octavo, ad tertium: « Veritas prima est objectum visionis patriæ ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens. Unde etsi idem re sit (β) utriusque actus objectum, non tamen est idem ratione et sic (γ) objectum formaliter differens diversam speciem actus causat. » — Hæc ille. — Hoc autem sic intelligo non quod non apparentia sit formalis ratio intrinseca objecti fidei vel scientiæ nostræ et in quantum objectum habet terminare actum, sed est modus et conditio objecti fidei et nostræ theologiæ in quantum habet movere ad actum. Nam tam fides quam scientia nostra est per speculum et in enigmate, sed actus cognoscendi earum terminatur ad ipsum Deum. Talis autem additio subjecti ad subjectum sufficit ad subalternationem; ut dicamus quod Deus in se visus sit objectum scientiæ beatorum, sed Deus in suo effectu cognitus est objectum nostræ theologiæ; ita quod est additio scientis, non ex parte scibilis; sicut cum dicitur linea visibilis, non fit additio ex parte objecti, sed cognoscentis.

Ad quintum dico quod theologus scit conclusiones suas esse necessarias et impossibiles aliter se habere, ut subsunt fidei et theologiæ suæ; scit enim quod fidei non potest subesse falsum, sicut nec prophetiæ. Sicut enim dicit sanctus Thomas, secunda secundæ, quæstio. 171, articulo sexto: « Eadem est veritas cognitionis in discipulo et in docente, quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis, sicut et in rebus naturalibus forma geniti est quædam similitudo formæ generantis; et per hunc etiam modum Hieronym. dicit quod prophetia est signum divinæ præscientiæ (α). Oportet igitur eamdem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis quæ est cognitionis divinæ cui impossibile est subesse falsum. Unde prophetiæ non potest subesse falsum. — Et ibidem ad tertium: « Eadem, inquit, est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut prædictum est; et ideo ista conditionalis est vera: si aliquid est prophetatum, illud erit; sicut et illa: si aliquid est præscitum, erit; in utraque enim antecedens est impossibile non esse verum, unde et consequens est necessarium; non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo præsenti, prout subditur divinæ præscientiæ. » — Hæc ille. — Et similiter dicendum est de fide et de conclusionibus ex articulis fidei derivatis. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* quæstione decima quarta, articulo octavo, ad 14 ait: « Christi passio quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinæ præscientiæ substat, prout de ea est fides et prophetia, habet immobilem veritatem. » — Idem ponit, secunda secundæ, quæstione prima, articulo tertio ad secundum: « Deum, inquit, non incarnari, secundum se consideratum, fuit possibile etiam post tempus Abrahæ, sed secundum quod cadit sub divina præscientia habet quamdam necessitatem infallibilitatis; et hoc modo cadit sub fide; unde prout cadit sub fide non potest esse falsum. » — Hæc ille. — Qualis autem sit necessitas in talibus præscitis, aut revelatis, aut creditis, aut ex fide conclusis, alias dicetur in futurum.

Ad argumenta per quæ probat Aureolus, quod theologia nostra non subalternetur scientiæ beatorum illo modo quo medicina subalternatur geometriæ quoad aliquas conditiones dicitur.

Ad primum quidem, quod scientiæ, quæ illo modo subalternatur, accidentale est et non de ratione talis subalternatæ quod sumat sua principia aliunde quam a superiori, ex hoc scilicet quod non subalternetur ei quoad omnia in se contenta, sicut medicina geometriæ. Sed theologia nostra quoad omnia contenta in ea subalternatur scientiæ beatorum; et ideo potest utroque modo subalternari, quia secundus modus infert primum.

Ad secundum negatur major si universaliter capiatur. Hoc enim non est de ratione scientiæ subalternatæ, sed accidit ei propter imperfectam subalternationem et non (β) essentialem dependentiam ejus a subalternante, scilicet quod inferior habeat ex se sufficientem cognitionem suorum principiorum. Secundum enim Petrum de Palude, essentialis ratio subalternationis est essentialis et per se dependentia

(α) *tertii.* — *secundi* Pr.
(β) *etsi idem re sit.* — *si idem sit* Pr.
(γ) *et sic.* — *sicut* Pr.

(α) a verbo *et per hunc* usque ad *prescientiæ.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

unius scientiæ ab alia, non sicut scientia (α) dependet a sensu, sed sicut a principaliter tradente illud quod aliter per se haberi non potest ita perfecte. Et quantum ad hoc verius subalternatur theologia nostra scientiæ beatorum, quam quæcumque scientia humana quæ per sensum sine superiori haberi potest. Unde theologia habet omne illud quod est de essentia subalternationis, licet non habeat omnia quæ sicut accidentia concurrunt ad subalternationem in omnibus aliis scientiis; sicut si esset homo habens animam et corpus, licet non haberet quantitatem et omnia alia accidentia quæ alii homines habent.

Ad tertium negatur consequentia. Non enim quæcumque clara et obscura notitia se invicem subalternant, sed illa cognitio quæ est obscura propter suorum principiorum inevidentiam subalternatur ei quæ dicitur lucida propter suorum principiorum evidentiam; a qua subalternata sumit sua principia, et sic essentialiter dependet ab ea, quia ab illa sola, omni alia cognitione sublata, potest originari et aliter non potest vel saltem non ita perfecte. Quod dico propter aliquas subalternatas quæ sumunt principia sua a sensu; sed quia principia nata sunt demonstrari, non ita perfecte potest haberi eorum notitia sicut per scientiam subalternantem, et præsertim cum una dicit propter quid de illo de quo alia novit solum quia.

Ad quartum negatur minor. Sicut enim dictum est superius in tertia conclusione, nostra theologia non attingit ad perfectam rationem scientiæ nisi in quantum continuatur scientiæ subalternanti; ex hoc enim habet quod eadem infallibilitas et necessitas sit in utraque, ut allegatum fuit supra de fide et prophetia, quod est simile proposito. Et cum dicit arguens quod theologia viatoris destrueretur adveniente theologia comprehensoris, quidquid sit de hoc, negatur consequentia. Licet enim sint incompossibiles in eodem subjecto theologia scilicet et visio beatifica quoad aliqua, tamen unum est impressio quædam alterius et diminuta similitudo, essentialiter tamen dependens a theologia beatorum modo supradicto. Non ergo oportet quod sese perficiant per coexistentiam in eodem subjecto, sed per continuationem unius ad aliam. Et sic dico quod licet visio beatifica fidem evacuet et non perficiat eam per coexistentiam in eodem, tamen tota perfectio quam habet fides et theologia nostra ex continuatione procedit ad divinam visionem; quia scilicet innitimur auctoritati et dictis habentis talem lucidam et apertissimam visionem scilicet Dei; et est impressio.

Ad quintum dicitur sicut fuit dictum ad quintum contra eamdem conclusionem primo loco inductum.

(α) *non sicut scientia. — non sicut a subalternante, sicut scientia* ad. Pr.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi (α) dicitur quod unam scientiam dicere propter quid de principiis vel conclusionibus alterius potest contingere dupliciter. Uno modo quia dicit causam quare sic est sicut significatur per talia principia vel conclusiones; et illo modo negatur major et conceditur minor. Alio modo quia demonstrat a priori prioritate communitatis vel secundum rationem cognoscendi principia alterius, quamvis non a priori prioritate causalitatis. Hoc enim modo metaphysica probat multas passiones de ente per communes dignitates; quæ quidem passiones non differunt realiter ab ente, et per consequens ens non est causa illorum. Similiter illo modo theologia beatorum dicit propter quid de principiis nostræ theologiæ, non quidem propter quid Deus est æternus secundum rem, sed propter quid, secundum rationem; quia scilicet videt rationem deitatis ex qua concludit a priori, secundum rationem, quod Deus est æternus et omnipotens et alia de quibus nos tenemus quia. Illud autem quod additur de articulis humanitatis non valet; nam in scientia sanctorum dicitur propter quid hujus quod est Deum incarnari, et non in nostra : quia illi vident clare finem ejus et causam efficientem proximam, nos autem non sic, sed eis credimus quia sic est.

Ad secundum (β) dicitur quod ad veram subalternationem sufficit quod subjectum inferioris se habeat ex additione ad subjectum superioris. Illo modo autem se habet subjectum nostræ theologiæ ad subjectum scientiæ beatorum, ut dictum est in responsione ad quartum præcedens. Quod autem additur de perspectiva non valet. Nam in perspectiva demonstrantur passiones de quanto visibili vel linea colorata, non de visione (γ) aut de modo videndi; et licet nulla variatio fiat in re visa dum apparet tanta vel tanta, tamen talia dicuntur esse passiones lineæ visibilis, vocando passionem omnem determinationem extrinsecam rei vel intrinsecam, cujus res denominatur causa. Sic autem est de passionibus perspectivæ. Licet enim subjectum non (δ) sit realiter variatum in visibilitate, tamen visibile est causa (ε) quod visio varietur, ac propter hoc visibile varie dicatur apparere.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem negatur minor. Nam discursus theologicus, etsi non sit ex primis et immediatis vel per se notis, procedit tamen mediate

(α) *Ad primum Durandi. — ad 6um quod est Durandi* Pr.
(β) *Ad secundum. — ad 7um* Pr.
(γ) *non de visione. — non subjectum de visione* ad. Pr.
(δ) *non.* — Om. Pr.
(ε) *est causa. — est in causa* ad. Pr.

ex propositionibus quæ notæ sunt vel nosci possunt per prima et immediata, scilicet per propositiones quas formant beati clare videntes rationes terminorum articulorum fidei; unde breviter theologia procedit ex primis et immediatis et per se notis, tanquam ex principiis primis, non autem tanquam ex primis proximis, ut superius in conclusionum probationibus dicebatur. Nec valet probatio minoris cum dicit quod discursus theologicus procedit ex creditis. Hoc enim verum est loquendo de principiis proximis, non autem de primis. — Ad confirmationem negatur minor. Discursus enim theologicus licet non sit potissima demonstratio procedens ex per se notis ipsi demonstranti mediate vel immediate, cum non possit resolvere suas præmissas in aliqua per se nota sibi cum rationes terminorum articulorum fidei non habeat, potest tamen dici demonstratio talis qualis fit in scientiis subalternatis (α) quarum processus non sunt demonstrativi (β) nisi habentibus habitum principiorum. Sic etiam est in theologia nostra. Unde sanctus Thomas, secunda secundæ, quæstione prima, articulo quinto, ad secundum : « Rationes, inquit, quæ inducuntur a sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei non sunt demonstrativæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ Scripturæ, sicut Dionys. secundo capitulo *de Divinis nominibus*. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod discursus theologici qui ex auctoritatibus Scripturæ procedunt, licet non sint simpliciter demonstrativi, sunt tamen demonstrativi apud fideles. — Et ideo probatio minoris non valet. Non enim omnis demonstratio quemlibet convincit, sed solum demonstratio simpliciter.

Ad secundum negatur major. Ad probationem dicitur quod auctoritas non generat scientiam immediate sed fidem quæ tamen potest esse principium scientiæ subalternatæ. Ad dicta beati Augustini ibidem allegata dicitur quod non sola ratio gignit intellectum, immo et auctoritas quandoque mediate vel immediate; sed distinguendum est de intellectu. Unde sanctus Thomas, secunda secundæ, quæstione octava, articulo secundo, sic ait : « Dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ et ipsam veritatem enunciabilis intellecti secundum quod in se est; et hoc modo ea quæ directe cadunt sub fide intelligere non possumus durante statu fidei, sed quædam alia ad fidem ordinata hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodo, sed tamen cognoscitur (α) secundum quod ea quæ exterius apparent veritati non contrariantur, in quantum scilicet homo intelligit quod propterea quæ exterius apparent non est recedendum ab his quæ sunt fidei; et secundum hoc nihil prohibet durante statu fidei intelligere etiam ea quæ per se sub fide cadunt. » — Hæc ille. — Dico ergo quod Augustinus intendit quod discursus procedens ex auctoritatibus Scripturæ non generat intellectum primo modo; sed de secundo non negat, immo in libro *de Videndo Deum* dicit ea quæ fidei sunt posse dici visa vel scita. « Non immerito, inquit, nos scire dicimus non solum ea quæ videmus aut vidimus, verum etiam illa quæ idoneis commoti testimoniis vel testibus credimus; porro scire non incongruenter dicimus etiam illud quod certissimum credimus; hinc factum est, ut etiam recte credita, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamus. » — Hæc Augustinus.

Ad tertium negatur consequentia. Dico enim quod veritates theologicæ quæ in se contingentes sunt sciuntur scientia divina infallibiliter; quia attingit contingentia ut habent aliquid necessitatis. Et conformem necessitatem habet hæc scientia illi subalternata quæ est ejus impressio et similitudo quædam; et istud declaratum fuit solvendo ad quintum contra secundam conclusionem.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** (β) Durandi dicitur quod major est distinguenda, vel forte falsa. Distinguenda quidem, quia si intelligatur quod omnis demonstratio procedat ex per se notis vel reducibilibus in aliqua per se nota ipsi demonstranti, falsa est; si autem intelligitur quod omnis demonstratio procedit mediate vel immediate ex per se notis demonstranti vel alicui superiori scientiæ a qua demonstrans (γ) sua principia sumit, tunc hoc concesso nihil est contra nos; nam theologia isto modo procedit ex reducibilibus in per se nota, non quidem viatori sed beato. Potest dici similiter, quod major est falsa simpliciter : quia non omnis demonstratio potest resolvi per se nota mediate vel immediate, sed sufficit quod resolvi possit in principia evidentia, licet non per se nota, sicut est de principiis physicæ, quorum multa sensu probantur aut inductione quæ tamen non sunt per se nota. Et similiter multa principia theologiæ nullo modo resolvi possunt in aliquid per se notum ipsis beatis, sicut est istud : Omnes resurgemus; istud enim licet sit evidens beatis videntibus Verbum, non tamen per se notum.

(α) *subalternatis*. — *subalternativis* Pr.
(β) *demonstrativi*. — *demonstrati* Pr.

(α) a verbo *secundum* usque *intelligit*, om. Pr.
(β) *Ad primum Durandi dicitur*. — *ad quartum dicitur* Pr.
(γ) *scientiæ a qua demonstrans*. — *scienti a quo demonstrans* Pr.

Ad secundum (α) negatur minor; neque valet ejus probatio. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, quæstione decima quarta, articulo tertio, ad septimum : « Non requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa, cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes quarum una alia nobiliorem actum elicit, sicut magnanimitas liberalitate. » — Hæc ille. — Et loquitur in proposito de fide, de qua dicitur quod est virtus, licet non possit in apertam visionem quæ est optimum intellectus. Dicit enim ibidem, ad septimum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentiæ quod complet potentiam ad eligendum bonum actum et meritorium. Dicit enim ibidem, arguendo in oppositum, quod fides est dispositio perfecti ad optimum in quantum disponit ad beatitudinem. — Ad aliam probationem minoris dicit sanctus Thomas ibidem, ad quintum, quod fides non est virtus intellectualis, nec moralis, sed theologica; tales enim philosophi nesciverunt, quia ipsi nullam virtutem posuere cujus objectum esset ultimus finis.

III. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** (β) Scoti dictum est in probatione tertiæ conclusionis. Ibi enim allegatur sanctus Thomas in *de Veritate*, ponens quod fidelis viator non habet scientiam etiam subalternatam de articulis quos credit. Et ideo argumentum non procedit contra nos.

Ad secundum (γ) dicitur quod minor est falsa. Dico enim quod scientia beatorum et præcipue Dei est causa essentialis theologiæ viatorum, illo modo quo scientia magistri est causa scientiæ discipuli. Et ulterius, licet (δ) scientia Dei non sit objectum hujus scientiæ, nec sit potentia intellectiva qua intelligimus, nec species intelligibilis qua efficiamur in actu primo, tamen est causa essentialis scientiæ nostræ isto modo quod nisi habens illam traderet nobis principia nostræ scientiæ mediate vel immediate, numquam naturaliter possemus istam scientiam habere. Et similiter habitus principiorum istius scientiæ causatur essentialiter a scientia illa. Unde argumentum falsum supponit, quod scilicet scientia non dependeat essentialiter nisi ab objecto, vel a potentia, vel a specie. Hoc enim falsum est de scientiis supernaturaliter habitis et de prophetiis, et præsertim in scientia animæ Christi, et Adæ, et Salomonis, et aliorum. Dictum est etiam supra quomodo aliqua notitia assensus dependet a voluntate, nec ad illam sufficeret objectum aut potentia. Ex quo patet quod nulla est similitudo quam facit arguens de se et de geometra (α); quia nulla scientia naturaliter acquisibilis ita essentialiter dependet a scientia geometræ quin sine illa haberi possit. Non tamen est inconveniens quod ille qui acciperet principia aliqua geometriæ a geometra perfecto, nec aliter illa cognosceret nisi per fidem adhibitam dictis geometræ, et ex illis principiis inferret conclusiones, diceretur habere scientiam subalternatam (β) de illis conclusionibus, ut dictum fuit.

Ad tertium (γ) negatur major de scientia subalternata cujus principia sunt incompossibilia principiis scientiæ subalternantis. Nec valet probatio. Falsum enim est quod in intelligibilibus illa quæ sunt priora simpliciter sint priora nobis, cum intellectus noster se habeat sicut oculus noctuæ ad ea quæ sunt manifestissima in natura. Dato enim quod theologia viatoris sit compossibilis theologiæ comprehensoris, non sequitur quod principia theologiæ viatoris sint compossibilia theologiæ comprehensoris; et ita non habetur quod fides cum clara Dei visione esset.

Ad quartum (δ) dicitur quod licet Biblia non procedat per modum scientiæ demonstrativæ, tamen ex contentis in Biblia quæ se habent ut principia scientiæ, sancti demonstrative intulerunt conclusiones de quibus est theologia, arguendo contra hæreticos ex principiis theologiæ. Et ideo, licet theologia non tradatur in sacro canone stilo syllogistico explicite, tamen in libris sequentium theologorum traditur modo scientifico et modo artis explicite. Omnia tamen implicite in Biblia continentur. Unus etiam articulus per alium potest probari. Apostolus etiam in suis Epistolis confirmabat dicta sua per Antiquum Testamentum. Christus etiam idem fecit disputando cum Judæis; ideo dixit eis : Scrutemini Scripturas, quia ipsæ testimonium perhibent de me.

§ 4. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra quintam conclusionem dicitur quod, licet nulla scientia procedat ad probandum sua principia demonstrative, aut ex prioribus, infra eamdem scientiam, tamen nihil prohibet quod aliqua scientia manifestet sua principia per aliquas similitudines, et defendat ea contra impugnantes, vel ostendat argumenta in oppositum esse solubilia, aut ex uno eorum concesso concludat aliud, non tamen a priori. Et propter ista quatuor sanctus Doctor et alii doctores movent quæstiones de articulis fidei. Unde sanctus Doctor, in

---

(α) *ad secundum.* — *ad* 5*um* Pr.
(β) *ad primum scoti.* — *ad* 6*um* Pr.
(γ) *ad secundum.* — *ad* 7*um* Pr.
(δ) ***Et ulterius licet.* — *et ulterius quia licet*** Pr.

(α) ubi invenitur *geometra, geometræ,* habet Pr. *geometro, geometri.*
(β) *subalternatam.* — Om. Pr.
(γ) *ad tertium.* — *ad* 8*um* Pr.
(δ) *ad quartum.* — *ad* 9*um* Pr.

scripto super Boetium, quæstio. 2, articul. 2, ad quartum, sic inquit : « Articuli fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, sed quasi principia; quæ etiam defenduntur ab impugnantibus, sicut Philosophus, 4. *Metaph.*, disputat contra negantes principia; et manifestantur per aliquas similitudines, sicut principia naturaliter nota per inductionem; non autem ratione demonstrativa probantur. » — Hæc ille. — Item, articulo tertio, dicit : « In sacra Scriptura possumus uti philosophia tripliciter. Primo modo ad demonstrandum ea quæ sunt præambula fidei, quæ necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quæ rationibus naturalibus probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et hujusmodi, vel de Deo, vel de creaturis in philosophia probata, quæ fides supponit. Secundo, ad notificandum per aliquas similitudines ea quæ sunt fidei; sicut August., in libr. *de Trinitate*, utitur multis similitudinibus ex doctrinis physicis (α) sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio, ad resistendum his quæ contra fidem dicuntur, sive ostendendo illa esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod theologi possunt movere quæstiones de articulis fidei et possunt adducere rationes physicas triplici motivo prædicto. — De quarto autem modo ibidem posito loquitur, prima parte, q. 1ª, art. 8 : « Considerandum, inquit, est, in physicis scientiis, quod inferiores scientiæ non probant sua principia, nec contra negantem sua principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ. Suprema vero inter eas est metaphysica, quæ disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedat; si autem nihil concedat, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes illius. Unde sacra doctrina, cum non habeat superiorem, disputat contra negantem sua principia, arguendo quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur, sicut per auctoritates sacræ Scripturæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulorum contra negantes alium; si vero adversarius nihil concedat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum alios articulos fidei per rationem, sed ad solvendum rationes si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit (β) de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo quadruplici de causa in materia articulorum fidei theologi movent quæstiones et rationes adducunt, non obstante quod articuli fidei principia sint in theologiæ scientia.

Ad secundum patet per idem et ad **tertium** et ad **quartum**, nisi quod pro quarto sciendum quod Augustinus, in illa auctoritate quæ ibidem allegatur, non intendit quod habitus theologiæ nostræ solum sit declarativus aut defensivus articulorum fidei; immo per hoc quod dicit fidem per illum nutriri, dat intelligere quod per istum habitum cognitio nostra de Deo, quæ ab articulis fidei incipit, per conclusiones inde elicitas scibiles incrementum capit; res enim per idem augetur et nutritur.

Ad quintum dicendum quod Petrus Apostolus in illa auctoritate, secundum expositionem sancti Thomæ, tertio *Sentent.*, dist. 24, quæstione prima, articulo secundo, quæstiuncula secunda, ad tertium, non aliud intendebat nisi quod ad probandum fidem indubitanda est ratio divina, non autem humana. Quod qualiter fiat docet sic inquiens : « Ratio humana præcedit auctoritatem humanam, et ratio divina præcedit auctoritatem divinam cui fides innititur. Unde fides nostra ita se habet ad rationem divinam, qua Deus cognoscit, sicut se habet fides illius qui supponit principia subalternatæ scientiæ a scientia subalternante, quæ per propriam rationem illa probavit. Unde Apostolus non monet rationem humanam inducere ad probandum fidem, sed divinam, ut : quia Deus dixit; humanam autem, ad defendendum, ut per eam ostendatur quod ea quæ fides supponit non sunt impossibilia, non autem ita quod ea quæ sunt fidei sufficienter (α) per rationem humanam probari possint. » — Hæc ille. — Eamdem sententiam tenet, secunda secundæ, quæstione prima, articulo quinto, ad secundum.

§ 5. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra sextam conclusionem, et **ad secundum** dicitur sicut ibidem dicebatur. Non enim oportet quod cognita aliqua natura cognoscatur (β) perfecte omnis ejus causa efficiens aut finalis, nisi loquendo de efficiente univoco, et de fine proportionato naturæ cognitæ. — Tunc *ad primam improbationem* datæ solutionis dicitur quod Augustinus non intendit quod potentia naturæ humanæ ad fidem et charitatem et hujusmodi sit proprie loquendo potentia naturalis, talis enim potentia est quædam inchoatio actus et potest reduci in actum per agens naturale; sed accipit ibi naturale pro omni illo quod inest naturæ a sua institutione. Natura vero humana ex hoc quod est intellectiva est in potentia obedientiali ad hujusmodi habitus supernaturales; ideo illa potentia improprie dicitur naturalis. Tunc dico quod licet cognita et comprehensa aliqua natura possit cognosci

(α) *physicis*. — *philosophicis* Pr.
(β) *sit*. — *est* Pr.

(α) *sufficienter*. — Om. Pr.
(β) *cognoscatur*. — *cognoscitur* Pr.

omnis ejus potentia naturalis primo modo capiendo potentiam naturalem, non tamen omnis potentia naturalis secundo modo; quia talis potentia obedientialis (α) non est nisi quædam relatio, ad cujus cognitionem non sufficit cognoscere fundamentum. Tamen quia relatio non cognoscitur nisi cognito fundamento et termino, dato etiam quod ex cognitione naturæ cognosceretur potentia illa et finis naturæ, non haberetur quod illa cognitio esset perfecta, et determinata sufficiens ad salutem, sed solum quantum ad quia est. — *Ad secundam improbationem* dicitur quod homo naturaliter appetit illum finem non sub propria ratione, sed in generali, eo modo quo omnes appetunt beatitudinem sub hac ratione quod sit (β) perfectum bonum naturæ rationalis; et ideo finis ultimus hominis est naturaliter ab homine cognoscibilis sub illa ratione communi, ut ostendit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 3, quæstiuncula prima. Conceditur ergo quod ad illum finem homo naturaliter ordinatur, loquendo de ordine naturali illo modo quo dictum est potentiam obedientialem esse naturalem; negatur tamen quod ad illum finem homo naturaliter ordinetur sic quod habeat ordinem proprie naturalem aut potentiam naturalem. Et ideo non oportet quod ordo ille naturæ ad visionem beatificam naturaliter cognoscatur nisi præcognita beatifica visione; talem autem cognoscimus ex theologia et ejus terminis cognitione sufficienti. Cognitio autem finis et ordinis ad illum finem quem naturaliter possemus habere non sufficit ad salutem. — *Ad tertium* dico quod licet naturaliter sit cognoscibile quod homo ordinatur ad cognoscendum Deum tamquam in finem, non tamen naturaliter potest sciri sine multorum errorum mixtione et cum summa difficultate qualis est illa cognitio, an scilicet illa quam Aristoteles tradit in sua *Metaphysica*, an illa quam fingit Averroes, an illa qua intelligentiæ inferiores intelligunt primam. De hoc tamen dubio fides et theologia nos certificant; et hujus veritatis notitia est necessaria homini ad salutem, quia sine hujus veritatis cognitione spes nostra nulla esset. — Ad confirmationem patet per idem; quia solum probat quod naturaliter est cognoscibile quod finis hominis est cognitio Dei; sed hoc scire non sufficit, ut dictum est. Dato etiam quod naturaliter cognoscibile esset quod finis ultimus hominis est visio Dei per essentiam, tamen pauci naturaliter ad hoc cognoscendum pervenirent. Ideo adhuc theologia est necessaria, loquendo de necessitate quoad bene esse.

Ad tertium principale dicitur quod sanctus Thomas non intendit quod per medium a divina revelatione sumptum solum sciantur ea quæ in aliis scientiis humanitus inventis traduntur, ut arguens procedit; immo multæ aliæ veritates (α) ad quas intellectus non potest aspicere nisi supernaturaliter adjutus. Volebat ergo dicere quod eisdem rebus possunt esse diversæ scientiæ secundum quod eadem res potest considerari secundum diversas rationes cognoscibilis, id est secundum diversa media; quia ibi vocat rationem cognoscibilis medium quo aliquid est cognoscibile. Et ita sufficienter concludit necessitatem alterius scientiæ ab aliis quæ naturali lumine intellectus agentis inventæ sunt; quia sicut alia et alia ratione formali, scilicet secundum diversa media et secundum principia diversa, ita non solum easdem, immo alias et alias veritates considerant de eodem objecto. — Dico ulterius quod licet considerent veritates easdem, quandoque tamen theologia non superfluit propter causas superius dictas, immo est necessaria prædicto modo.

Cum vero improbatur quædam responsio ibi facta, quæ haberi potest a sancto Thoma prima secundæ, q. 54, art. 2; — dico *ad primam improbationem* quod illa solutio non ponit aliqua esse distincta in ratione superioris, puta formæ, et indistincta in ratione inferioris, puta habitus, secundum quod arguens false putat; sed intendit quod habitus possunt distingui secundum modum distinctionis formarum, et secundum modum distinctionis proprium habitibus. Non est autem idem dicere : Ista sunt indistincta in ratione habitus, et : Ista non distinguuntur secundum proprium modum distinctionis habituum; sicut quantitas digiti mei et quantitas sibi æqualis in cœlo secundum multos sunt diversarum specierum et rationum, non tamen ista distinctio specierum est secundum proprium modum distinctionis (β) quantitatis a quantitate, puta secundum continuum vel discretum, aut secundum lineam et superficiem et corpus, aut secundum bicubitum et tricubitum, sed secundum communem modum distinctionis (γ) formarum : quia una illarum quantitatum est corruptibilis, alia incorruptibilis; omnia autem talia distinguuntur genere, ex 8. *Metaphysicæ*, aut quia una illarum est educta de potentia materiæ non autem alia. Aliud exemplum potest esse de visu hominis et visu asini qui distinguuntur specie, non secundum proprium modum distinctionis sensuum, scilicet ratione objecti, sed alio modo; et infinita exempla ex hoc dari possent. — *Ad secundam improbationem* dico quod objecta distinguunt habitus in alio genere causæ quam efficientis, puta in genere causæ formalis, vel finalis; quia, sicut dicit sanctus Thomas, prima secundæ, quæstione prima, art. tertio, « objectum est forma extrinseca ipsius actus, et dat ei speciem. » Et similiter dicendum est de habitu, immo et de potentiis animæ, ut ipse ponit prima

(α) *obedientialis.* — *objectalis* Pr.
(β) *quod sit.* — Om. Pr.

(α) *veritates.* — *necessitates* Pr.
(β) *distinctionis.* — *divisionis* Pr.
(γ) *distinctionis.* — *divisionis* Pr.

parte, q. 77, art. 3. — *Ad tertium* dico quod ratio quam credit stare non stat, ut superius dictum est.

Et hæc de secundo articulo. Ratio vero facta in pede quæstionis ad oppositum prædictorum solvitur facile per primam conclusionem.

Et hæc de prima quæstione.

QUÆSTIO II.

UTRUM HABITUS THEOLOGICUS SIT PRACTICUS

Iterum circa prologum secundo quæritur : Utrum habitus theologiæ sit practicus.

Et arguitur quod sic. Ille habitus est pure practicus cujus finis est scire operari; sed finis theologiæ est scire operari, vel qualiter operandum est, ut perveniatur ad salutem, juxta illud Jacobi (c. 1, v. 22) : *Estote factores verbi et non auditores tantum;* ergo videtur quod sit practica, et non speculativa.

In oppositum arguitur sic : nulla scientia humano ingenio acquisita potest esse nobilior theologia; sed aliqua scientia acquisita est nobilior omni scientia practica; ergo theologia non est scientia practica, sed potius speculativa. Major nota est. Minor probatur : quia aliquæ scientiæ acquisitæ sunt pure speculativæ, ut geometria et metaphysica; sed tales sunt nobiliores scientiis practicis, ut dicitur primo *Metaphysic.* Igitur, etc.

In hac quæstione duo erunt articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit :

Prima conclusio : Quod scientia proprie speculativa differt a practica quantum ad finem et quantum ad materiam : de quibus sunt sic quod finis speculativæ est consideratio veritatis, materia autem ejus est res opere scientis non operabilis; practicæ autem finis est operatio, et objectum ejus vel materia est res ab hujus scientiam habente operabilis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas super Boetium *de Trinitate*, quæstione quinta, articulo primo, ubi sic ait : « Theoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in (α) finem; et ideo Philosophus dicit, tertio *de Anima*, quod differunt ab invicem fine, et secundo *Metaphysicæ* dicitur quod finis speculativæ est veritas, finis autem operativæ sive practicæ actio. Cum igitur oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quæ a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit; speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quæ a nostro opere non fiunt, unde illarum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem. » — Hæc ille. — Quod autem ista conclusio intelligenda sit de scientia proprie speculativa, patet per conclusionem sequentem.

Secunda conclusio : Quod scientia secundum quid speculativa non differt semper a practica (β) quantum ad materiam vel objectum; immo aliquis potest habere scientiam speculativam de re operabili ab ipso, et sic de eodem habere scientiam speculativam secundum quid, et secundum quid practicam (γ).

Istam conclusionem, in sententia, ponit sanctus Thomas, prima parte, quæstione decimaquarta, articulo decimo sexto : « Aliqua, inquit, est scientia speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua secundum aliquid speculativa, et secundum quid practica. Ad cujus evidentiam sciendum quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente; sicut scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo modo quantum ad modum sciendi, ut puta si ædificator consideret domum diffiniendo, dividendo, et considerando ejus universalia prædicata : hoc enim est operabilia modo speculativo considerare et non secundum quod sunt operabilia; operabile enim est aliquid propter applicationem formæ ad materiam, et non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio quantum ad finem; nam intellectus practicus differt a speculativo fine, ut dicitur tertio *de Anima;* intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Si ergo ædificator consideret qualiter potest fieri aliqua domus non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia ergo quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ est speculativa tantum; quæ vero est speculativa secundum modum, vel secundum finem,

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *practica.* — *speculativa* Pr.
(γ) *et secundum quid practicam.* — *et scientiam simpliciter practicam* Pr.

est secundum quid speculativa, et secundum quid practica; cum vero ordinatur ad finem operationis est simpliciter practica. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod scientia quæ dicitur speculativa solum propter modum considerandi, vel propter finem cognitionis, potest esse de re operabili, ac per hoc circa eamdem materiam cum scientia practica. Patet etiam quod scientia dicitur simpliciter et proprie speculativa, quæ est sicut de principali objecto de re non operabili a sciente; sed scientia non ideo dicitur simpliciter aut proprie practica, quæ est de re operabili a sciente, sed ex fine simpliciter practica judicatur. — Sciendum tamen quod non est inconveniens aliquam esse scientiam simpliciter practicam, et tamen aliquod objectum ejus minus principale nullo modo esse operabile a sciente, sicut patet de scientia morali, quæ in aliqua sui parte agit de potentiis animæ. Scientia ergo dicitur simpliciter speculativa, cujus principale objectum est non operabile a sciente, et finis ejus est consideratio veritatis; sed illa dicitur simpliciter practica, cujus principale objectum est a sciente operabile, et ejus finis est operari.

Tertia conclusio : Quod aliqua scientia, quæ non est actu simpliciter practica, potest fieri simpliciter et actu practica, quædam vero non.

Istam conclusionem intendit sanctus Doctor *de Veritate*, q. 3, art. 3, ubi sic ait : « Sicut dicitur tertio *de Anima* (t. c. 49), intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute; sed practici est operatio, ut dicitur secundo *Metaphysicæ* (t. c. 3). Aliqua ergo cognitio dicitur practica ex ordine ad opus. Quod contingit dupliciter. Quandoque in actu, dum scilicet (α) actualiter in opus ordinatur; sicut cum artifex præconcepta forma proponit eam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et similiter cognitionis forma. Quandoque vero cognitio est ad actum ordinabilis, non tamen actu ordinatur, sicut cum artifex cogitat formam artificii, et scit (β) per modum operandi, non tamen operari intendit. Et certum est quod hæc est practica habitu, vel voluntate, non autem actu. Quando vero cognitio nullo modo est ad actum ordinabilis, tunc est cognitio pure speculativa. Et hoc etiam dupliciter contingit. Uno modo quando cognitio est de rebus illis quæ non sunt nata produci per scientiam cognoscentis; sicut cum nos cognoscimus naturalia. Quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut operabilis est. Res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quædam quæ possunt separari secundum intellectum, quæ non sunt separabilia secundum esse. Quando autem consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quæ secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio actu, nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones ejus, et genus, et differentias, et alia hujusmodi, quæ secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut operabilis, quando considerantur in ipsa omnia quæ ad ejus esse requiruntur. » — Hæc ille.

Idem ponit quæstione secunda, articulo octavo : « Artifex, inquit, de operabili duplicem habet cognitionem, speculativam scilicet et practicam. Speculativam quidem sive theoricam cognitionem habet cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet cognitionem practicam quando extendit per intentionem rationem operis ad operis finem. Et secundum hoc medicina dividitur in theoricam et practicam, ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur ejus cognitionem speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativæ ad opus. Remoto autem posteriori, remanet prius. » — Hæc ille. — Etiam prima parte, quæstione decimaquinta, articulo tertio, ad secundum, ponit dictam divisionem de cognitione in actu et in habitu.

Ex quibus omnibus apparet quod aliqua cognitio, quæ non est actu simpliciter practica, potest fieri actu simpliciter practica, scilicet illa quæ est ordinabilis ad finem operis, non tamen ordinatur, sicut exemplificatum fuit de artifice concipiente formam operis, non tamen operari intendente. — Sciendum tamen quod cum dicit sanctus Thomas illam cognitionem non esse actu practicam, quæ non actualiter ordinatur ad finem operis, non intendit actualem ordinationem quantum ad actum secundum, quia tunc nullus habitus in homine dormiente esset actu practicus; sed loquitur de actuali ordinatione quantum ad actum primum, qui dicitur virtualis intentio, qua scilicet acquirens habitum in principio intendebat per illum operari et ex post non habuit contrariam intentionem : talis enim ordinatio dicitur continue in ipso actualis, quoad actum primum, quia remanet in suo effectu, scilicet in habituali intentione quæ habitum artis vel scientiæ comitatur. — Sciendum etiam quod cum ipse dicit illam cognitionem esse speculativam tantum, quæ est de re operabili, sed non ut est operabilis, non contradicit illi quod dixit in secunda conclusione, ubi dicebat talem cognitionem esse secundum quid practicam. Non enim negat in tertia conclusione, quin possit dici secundum quid practica, sed vult quod non sit simpliciter practica actu nec habitu (α), cum quo

(α) *scilicet.* — Om. Pr.
(β) *scit.* — *sic* Pr.

(α) *actu nec habitu.* — *habitu nec actu* Pr.

tamen stat quod est secundum quid practica in quantum est de re operabili.

Quarta conclusio est quod habitus non dicitur practicus, prout practicum dividitur contra speculativum, ab opere interiori quod maneat intra intellectum, sed ab opere exteriori, prout omne opus sequens electionem potest dici praxis.

Istam intendit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 57, art. 1, ad primum : « Duplex, inquit, est opus, scilicet interius et exterius. Practicum ergo vel operativum, quod dividitur contra speculativum, dicitur de opere exteriori, ad quod non habent ordinem habitus speculativi, sed tamen habent ordinem ad opus interius intellectus, quod est speculari verum. » — Hæc ille.

Item eadem q., art. 3, ad tertium, dicit sic : « Etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operationis, puta constitutio syllogismi aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo habitus speculativi, qui ad hujusmodi opera rationis ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, sed liberales ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles (α), in quantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est liber. Illæ vero scientiæ, quæ ad nullum opus hujusmodi ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. » — Hæc ille.

Item secunda secundæ, q. 179, art. 2, sic ait : « Intellectus dividitur in activum et contemplativum; quia finis intellectivæ cognitionis, vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum, vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum activum sive practicum. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod habitus non perdit rationem speculativi ex hoc quod habet ordinem ad opus interius, hoc est intellectuale, sed solum perdit eam ex hoc quod habet ordinem ad opus extra virtutem cognitivam, ita quod ad hoc quod dicatur practicus, sufficit quod ordinetur ad opus voluntatis regulandum vel alterius potentiæ ab intellectu. Patet per eumdem. Nam prudentia ponitur ab ipso habitus practicus, secunda secundæ, q. 47, art. 2; et tamen prudentia proprie extendit se ad opus appetitus, et non ad opera exteriora in exteriori materia constituta. Ait enim sic eadem q., art. 5 : « Ars et prudentia sunt circa contingentia; sed ars est circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus, et hujusmodi; prudentia autem circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt. » — Hæc ille.

(α) *serviles.* — *similitudines* Pr.

Ex quo patet quod praxis, a qua habitus dicitur practicus, non oportet quod sit operatio exterius exercita vel transiens; immo sufficit quod sit operatio appetitus rationalis, aut sensitivi; quinimmo actus rationis potest dici praxis secundum quod est voluntarius; et breviter omnis actus qui cadit sub electione et consilio. Unde in prædictæ quæstionis articulo secundo, ad secundum, sic ait : « Ipse actus speculativæ rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio, quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordine prudentiæ; sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio, nec sub prudentia. » — Hæc ille.

Ibidem etiam dicit : « Prudentis est bene consiliare. Consilium autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod omne opus cadens sub electione et consilio, et ordinabile ad aliquem finem, dicitur praxis.

De Malo similiter, q. 16, art. 6, ponit quod cognitio qua æstimatur aliquid esse eligendum, vel appetendum, est practica, vel affectiva. Ibidem etiam vult ad undecimum, quod omnis perversus appetitus est cum aliqua falsitate rationis practicæ. Ex quo habetur quod actus voluntatis est praxis, a qua habitus meretur dici practicus, et etiam actus intellectus quantum ad exercitium, ut cadit sub electione.

Quinta conclusio est quod non omnis habitus dicitur practicus, nec omnis cognitio meretur dici practica ex quacumque relatione ad praxim, sed oportet quod sit proxima regula operis.

Istam conclusionem intendit sanctus Doctor, *de Veritate,* q. 14, art. 4 : « Non quælibet, inquit, relatio ad opus facit intellectum esse practicum; quia aliqua simpliciter speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi, sicut philosophus speculatur animam esse immortalem, et inde sicut a causa remota sumit occasionem aliquid operandi; sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo ipsum operabile, et rationes operandi, et causæ operis considerentur. Constat autem quod objectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis sit occasio remota aliquid operandi. Unde sibi non attribuitur operatio, nisi mediante dilectione. » — Hæc ille.

Item tertio *Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 3, quæstiuncula secunda : « Intellectus, inquit, speculativus et practicus in hoc differunt quod speculativus considerat veritatem absolute, practicus vero consi-

derat veritatem in ordine ad opus. Contingit autem quandoque quod ipsum verum quod in se consideratur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis et in his quæ a motu separata sunt ; unde hujus veri consideratio est tantum in intellectu speculativo. Quandoque autem verum quod in se consideratur, potest considerari ut regula operis ; et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad opus. Hoc autem contingit dupliciter : quia aliquando illud verum, quod utroque modo potest considerari, non habet magnam utilitatem, nisi in quantum ordinatur ad opus : quia cum sit contingens, non habet firmam veritatem, sicut est consideratio de operibus virtutum. Et tunc talis consideratio, quamvis possit esse speculativi et practici intellectus, tamen principaliter est practici intellectus. Aliquando autem illius veri consideratio habet in seipsa quamdam dignitatem, etiamsi numquam ordinetur ad opus ; sicut accidit in consideratione divinorum, quorum cognitio dirigit in operatione, et tamen visio Dei est finis ultimus operis. Et tunc illa consideratio principaliter est in intellectu speculativo, et secundario (α) in practico. Cum ergo fidei objectum sit veritas prima, quæ in quantum est finis operis regulat in opere, et fide (β), principaliter erit in intellectu speculativo, et secundario in practico. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod ad hoc quod habitus proprie dicatur esse practicus, aut in intellectu practico, oportet quod sit proxima regula operis, et quod non habeat magnam dignitatem, aut utilitatem, nisi in quantum ordinatur ad opus.

Sexta conclusio est quod Theologia nostra est practica et speculativa, licet principalius sit speculativa quam practica.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, prima parte, q. 1, art. 4 : « Sacra doctrina, inquit, una existens extendit se ad ea quæ pertinent ad diversas scientias physicas, propter rationem communem quam in diversis attendit prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis physicis alia sit speculativa, alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utrumque ; sicut Deus eadem scientia cognoscit se et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quam practica : quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua beatitudo æterna consistit. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem tenet primo *Sentent.*, q. 1 prologi, art. 3, ubi sic ait : « Ista scientia, quamvis sit una, tamen perfecta est et sufficiens ad omnem humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis ; unde perficit hominem in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis. Unde quantum ad aliquid est practica, et quantum ad aliquid est speculativa. Sed quia omnis scientia principaliter pensanda est ex fine, ultimus autem finis hujus doctrinæ est contemplatio primæ veritatis in patria, ideo est principaliter speculativa. » — Hæc ille.

Et sic primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Quantum ad secundum, movenda sunt dubia. Et primo contra primam conclusionem arguitur secundum Gregorium (prolog. q. 5, art. 2), quod habitus practicus non oportet quod sit de operabili absolute.

Argumenta Gregorii. — Primo. Quia scientia dicitur practica ex se, et ex natura sua formaliter, et non quia in tali vel tali sciente, verbi gratia, habente potentiam operandi, est directiva actionis. Ergo ex natura sua, et non quia in tali subjecto, est practica. Tenet consequentia ; quia eo scientia dicitur practica, quo activa, et eo activa, quo actionis directiva. Antecedens probatur : quia scientia ex natura sua est principium talis actus, et formaliter directiva, ex quali generata est ; et certum est quod quicumque vel qualiscumque habeat talem scientiam, dummodo sit ejusdem rationis, in similes actus secundum speciem mediantibus talibus scientiis exit, et non in alios unus, et alius in alios, nec idem in uno tempore in quemdam, et in alio tempore in alium secundum speciem. Unde si medicus chirurgicus mediante sua medicina practica elicit notitiam directivam quod apostematibus calidis adhibenda sunt quæ repellant, si perdat manus vel potentiam adhibendi talia, non minus mediante illa medicina eliciet talem actum.

Secundo. Nam stultum esset dicere quod peritus statuificus mox cum perderet manum vel potentiam manualiter statuas fabricandi, simul perderet artem. Nec minus stultum esset dicere quod ars remanens in ipso alium actum elicitum haberet secundum speciem, quam prius dum erat manuatus. Igitur sicut prius habebat notitiam directivam operis, ita et nunc. Igitur est practica sicut prius.

Tertio. Nam ex conclusione sequitur eumdem habitum numero fieri frequenter successive et practicum et speculativum. Patet : si infirmitate aliqua superveniente statuificus operari non posset exterius, ejus ars erit speculativa, quæ primo fuit pra-

(α) *et secundario. — et servatur* Pr.
(β) *in opere et fide. — in ope fidei* Pr.

tica; rursus eo sanato et potente operari efficietur iterum practica; et ita de musico quando efficietur raucus.

Quarto. Nam potentia activa scientis non sufficit ad hoc quod ejus habitus sit practicus; nam sequitur quod physica, quæ habetur de actibus animæ, et intellectionibus et volitionibus, esset proprie practica, nam physicus habet potentiam talia producendi. Similiter geometria de figuris esset proprie practica, cum geometra possit figuras facere et describere.

Quinto. Nam tunc habitus magis esset dicendus practicus ex subjecto quam ex objecto. Nam secundum hoc ex variatione scientis, non variata conditione objecti, variatur habitus secundum practicum et speculativum. Si enim sciens non habeat potentiam productivam objecti, habitus non erit practicus, sed speculativus.

Sexto. Nam tunc habitus practicus erit practicus per accidens, et magis per accidens quam intellectus; nam intellectus dicitur practicus denominative ab eo quod formaliter est in ipso subjective, scilicet a notitia practica; habitus vero dicitur practicus non ex aliquo quod sit in eo, nec ab aliquo quod sit in eodem subjecto primo cum eo, sed denominative a potentia executiva, secundum hanc viam; quæ omnia (α) sunt falsa. Igitur et conclusio ex qua sequuntur ista.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguitur secundum Scotum (prolog. quæst. 4), probando quod scientia dicatur proprie practica ratione objecti et non ratione finis principaliter.

Primo sic. Ratio habitus practici consistit in duplici respectu aptitudinali, scilicet in ratione prioritatis et naturalis conformitatis. Quod patet ex diffinitione praxis, quæ talis est : Praxis est operatio alterius potentiæ ab intellectu, naturaliter posterior intellectione, nata conformari rectæ rationi, ad hoc quod sit recta; praxis enim naturaliter debet esse posterior intellectione, et debet esse naturaliter nata elici conformiter rationi rectæ. Tales autem respectus sunt relationes aptitudinales : quia non est de ratione actus vel habitus practici, quod actualiter extendatur ad conferendum sibi aliquam operationem, quia praxis non necessario comitatur actum et habitum practicum. Sic ergo patet major. Tunc sic : Isti respectus aptitudinales non competunt uni scientiæ et non alteri, nisi ratione absoluti. Illud autem absolutum non habet istam habitudinem ex fine, sed ex forma; quæ quidem non dependet nisi ab intellectu et objecto. Non autem habet hanc aptitudinem ex intellectu. Ergo ex objecto.

Secundo sic. Nam quod operatio aliqua possit conformari intellectui, est ex natura objecti, quod quidem contingens est et operabile ab homine; et iterum quod operatio sit posterior, oritur ex intellectu qui est potentia naturaliter prima et ex objecto dirigibili per intellectum. Habet autem objectum unde hoc oriatur, sive proponatur ad faciendum, sive non. Ergo ratio practici, et istius respectus, non oritur ex fine.

Tertio sic. Quia finis non causat nec movet nisi dum amatur, ut patet 12. *Metaphysicæ* (t. c. 37). Habitus autem est practicus, dato quod nihil actualiter attendatur aut ametur. Et ita idem quod prius.

Ista autem argumenta videntur infringere secundam conclusionem in hoc quod ponit quod scientia illa dicitur simpliciter practica ex fine; et similiter contra tertiam conclusionem in hoc quod ponit scientiam non dici actualiter practicam nisi dum actualiter ordinatur in finem operis.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit multipliciter Aureolus (q. 3 prol.), probando quod actus interior, puta intellectus, sit praxis; et quod habitus ordinatus ad illam, sit practicus. Arguit autem sic. Logica, Rhetorica, et hujusmodi sunt practicæ. Sed istæ solum dirigunt actus ipsius intellectus. Ergo habitus dicitur practicus in ordine ad actus intellectus per ipsum regulatos. Majorem probat sex mediis.

Primum est tale. Ille habitus qui non caret respectu conformitatis et prioritatis, nec activitatis, nec directivi, non videtur esse speculativus; immo si habet hos respectus, aliquid habet ultra rationem speculativam, et idcirco est practicus. Sed Logica est hujusmodi; habet enim respectum regulantis in ordine ad actus intellectus aliarum scientiarum, et dirigit alias scientias, et est prior eis, cum sit vanum simul quærere scientiam et modum sciendi, ut dicitur secundo *Metaphysicæ* (t. c. 15). Ergo Logica et similes, ut videtur, sunt practicæ et non speculativæ.

Secundum est tale. Nullus habitus cujus finis non est actus proprius, sed actus alterius habitus, potest poni speculativus; talis enim non est gratia sui, quod est una conditio speculativi habitus, primo *Metaphysicæ*. Sed Logica et similes non habent pro fine actum proprium, mediantibus illis elicitum, sed actum aliarum scientiarum mediantibus ipsis directum. Unde non sunt gratia sui, sed propter introductionem, ut patet in eodem. Ergo non erunt speculativæ, sed magis activæ.

Tertium. Ille habitus qui extenditur ultra suum actum, est pure practicus; cum ratio practici in extensione consistat, juxta illud Philosophi (tertio *de Anima*, t. c. 49) : *Intellectus sua extensione fit practicus*. Sed Logica et alii habitus similes, extra actum suum se extendunt. Ergo erunt practici.

Quartum. Nullus artifex dividitur in utentem et docentem nisi sit practicus; in utendo quippe dicitur

(α) *quæ omnia*. — *et omnia* Pr.

practicare, ut patet de medicina. Sed Logica dividitur in docentem et utentem. Ergo erit practica.

Quintum. Nullus habitus speculativus operatur suum objectum; non enim astrologia facit cœlos, nec physica herbas et lapides. Activa vero agit circa ipsum et operatur; unde dicitur 6. *Metaphysicæ* (t. c. 1) quod activa est respectu operabilium quorum principium in nobis est. Sed logicus per habitum logicæ facit conclusiones veri expressivas, ut propositiones et syllogismos; rhetoricus vero facit sermones persuasivos; hæc autem sunt subjecta in eis. Ergo sunt habitus practici, non speculativi.

Sextum. Ille habitus qui habet rationem potentiæ activæ et virtutis est habitus practicus et activus. Sed Philosophus dicit rhetoricam esse virtutem quamdam in primo *Rhetoricæ* (c. 1), et Commentator vocat eam ibidem practicam et facultatem quamdam. Et idem dicendum est de logica, cum dialectica sit assecutiva rhetoricæ, ut dicitur primo *Rhetoricæ* (c. 1). Ergo logica et rhetorica sunt habitus practici. — Hæc ille.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit etiam Gregorius de Arimino (prolog. q. 5, art. 1) probans quod aliqua intellectio est vere praxis.

Primo sic. Quia aliqua notitia est vel potest esse directiva speculationis, et nullius alterius operationis. Ergo aliqua speculatio, et per consequens aliqua operatio intellectus est vere praxis. Tenet consequentia : quia omnis notitia dicitur practica extensione ejus ad praxim; talis autem extensio non intelligitur nisi per modum directivi : idem enim est notitia practica et directiva praxis; ergo si aliqua notitia est practica et nullius alterius operationis est directiva quam speculationis, speculatio utique erit praxis. Antecedens probatur : quia contingit aliquem deliberare, utrum insistendum sit speculationi vel operationibus vitæ activæ, et utrum speculationi harum vel illarum rerum, et similiter quo loco, quo tempore, et quantum, et quomodo speculandum sit, et judicare quid speculandum est circa veritates sacræ Scripturæ vel alias, et tantum et tali tempore, et sic de aliis circumstantiis; constat autem quod tale judicium est vere practicum, non minus quam judicium quo judicatur etiam temperate vivendum esse, subveniendum indigenti, aut aliud simile; et istud judicium nullius alterius operationis quam speculationis est directivum, ut patet.

Confirmatur. Quia omnis notitia, cui conformiter convenit elici electionem virtuosam, est notitia practica; talis autem notitia de speculando vel non speculando directiva est hujusmodi; igitur etc. Major patet auctoritate Philosophi 6. *Ethic.* cap. 2, dicentis : *oportet quidem rationem veram esse et appetitum rectum, si quidem electio studiosa supersit; et eadem hanc quidem dicere, hunc autem prosequi; hæc quidem ergo mens, at veritas practica.* Et paulopost etiam ait : *Practici et intellectivi opus veritas confesse habens appetitui recto.* Minor probatur. Nam electio qua aliquis eligit studere in sacra Scriptura debito fine et aliis bonis circumstantiis, utique virtuosa est et meritoria, sicut bene patet ex verbis Gregor. 6. *Moral.* dicentis : *Nonnumquam studiosus tarditate intelligentiæ invenitur, ut eo magis præmia retributionis inveniat, quo magis in studio inventionis elaborat.* Ubi patet quod conatus in studio intelligendi veritatem sacrarum Scripturarum utique meritorius est.

Secundo. Omnis operatio ad quam inclinat virtus appetitiva est vere praxis. Sed ad studendum et speculandum mysteria Scripturarum inclinat aliquos sanctos viros virtus appetitiva, ut satis certum est. Igitur etc.

Tertio. Omnis actus imperatus a voluntate est praxis. Speculatio est hujusmodi. Igitur etc. Si dicatur quod non sequitur : Speculatio est imperata a voluntate; ergo est praxis; sed sequitur : Ergo est praxis vel practica. Contra hoc arguitur. Aliqua speculatio est imperata a voluntate, et non est practica. Ergo aliqua speculatio est praxis. Consequentia patet ex concesso. Antecedens probatur. Quia, vel omnis intellectio esset practica et, eadem ratione, omnis scientia, quod est falsum; vel nulla intellectio non practica posset imperari a voluntate, quod est contra experientiam : potest enim imperari a voluntate consideratio logicalis et metaphysicalis, et aliæ quælibet habituum speculativorum.

§ 4. — Contra sextam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit sic Aureolus (prolog. q. 3). Impossibile est duas differentias divisivas in unam speciem convenire sic quod una insit secundum quid et alia simpliciter; ut patet quod rationale et irrationale, quæ sunt differentiæ divisivæ animalis, numquam concurrunt in uno animali quod simul sit rationale et irrationale, scilicet rationale simpliciter et irrationale secundum quid, vel e contra. Sed practicum et speculativum sunt differentiæ divisivæ scientiæ, ut patet 6. *Metaphysicæ* (t. c. 1). Ergo nullus habitus unus est secundum quid practicus et simpliciter speculativus. Et per consequens habitus theologiæ non est unus; cujus oppositum S. Thomas dicit. Unde non apparet quin ista duo dicta ad invicem contradicant, scilicet, quod sit unus habitus, et sit secundum quid practicus et simpliciter speculativus.

Secundo. Quandocumque aliquæ duæ differentiæ concurrunt in unum, non potest dici quod sit ibi aliqua unitas simpliciter; ut quia congregativum et disgregativum sunt in rubeo, idcirco non potest rubeum dici simpliciter disgregativum ne sit album, nec simpliciter congregativum ne sit nigrum, licet forte magis sit congregativum, quia magis ver-

git ad nigredinem. Sed practicum et speculativum insunt isti habitui, secundum te. Ergo non potest dici quod simpliciter sit speculativus, licet forte magis sit speculativus quam practicus. Unde quia media et mixta non sunt aliquod extremorum in actu, sequitur quod si iste habitus sit medius vel mixtus ex speculativo vel practico, quod non sit formaliter speculativus vel practicus; cujus oppositum tu dicis. Unde contradictio est quod sit formaliter speculativus, et quod sit mixtus ex speculativo et practico, ut videtur.

Si dicatur ad istas duas rationes quod speculativum et practicum non sunt differentiæ essentiales divisivæ scientiæ in communi, hoc non valet triplici ratione. — Tum *primo,* quia est contra Philosophum qui dividit, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 1), scientiam, tamquam per primas differentias, per has duas. Et quod sit ejus intentio quod hæc divisio sit per differentias essentiales, videtur posse probari. Impossibile est enim aliquas species contentas essentialiter sub differentia, esse species generis, nisi illud genus per illas differentias essentialiter dividatur : nam si animal dividatur per coloratum et non coloratum, album et nigrum, quæ continentur sub colorato non sunt species animalis, quia coloratum non est essentialis differentia animalis; species vero contentæ sub irrationali sunt per se species animalis, quia irrationale est essentialis differentia divisiva animalis. Sed physica, metaphysica, et divina continentur sub speculativa, quia speculativæ sunt tres, secundum Philosophum ibidem (t. c. 2); et ipsæ sunt essentiales species scientiæ in communi. Videtur ergo intellexisse quod speculativum et practicum sunt essentiales differentiæ scientiæ. — Tum *secundo,* quia quod inest habitui ex objecto videtur sibi inesse essentialiter. Sed habitus trahit hujusmodi rationes ex objecto, ut probatum fuit arguendo contra secundam et tertiam conclusiones. Igitur, ut prius. — Tum *tertio,* quia plus differunt sub scientia in communi moralis et naturalis, quam naturalis et metaphysica, quia naturalem et metaphysicam Philosophus ponit sub speculativa, quam divisit contra practicam, sub qua locatur moralis. Sed hoc non obstaret nisi speculativum et practicum essent essentiales differentiæ. Igitur, idem quod prius.

Tertio principaliter arguit (α) sic. Quandocumque aliquis habitus agit de actibus hominum prout ordinantur ad speculationem, debet dici simpliciter speculativus et nullo modo practicus; quod patet ex opposito : nam moralis scientia tractat de partibus animæ, et objecto voluntatis, et de multis aliis speculabilibus; sed quia omnia ista considerantur in ordine ad mores, idcirco totaliter dicitur practicus et non speculativus. Sed secundum S. Thomam, theologicus habitus tractat de actibus humanis in ordine ad divinam cognitionem. Igitur tantum est speculativus, et nullo modo practicus; cujus oppositum tu dicis.

Quarto sic. Ille habitus est mere practicus, et nullo modo speculativus, qui est de objecto attingibili a sciente excellentioribus operationibus quam sit actus illius habitus. Hoc patet; tum quia tale objectum comparatur ad scientem non tantum ut speculabile, sed ut operabile, hoc est per operationem attingibile; tum quia medicina et omnes scientiæ practicæ, ex hoc practicæ sunt, quia objectum earum est operabile ab homine, et nobiliori modo attingibile quam per solum ipsum scire; melius est enim homini esse sanum quam scire sanitatem et esse ægrotum, et melius est habere virtutes quam scire quid est virtus, secundum Philosophum secundo *Ethicorum* (cap. 4). Sed habitus theologicus habet Deum pro objecto, qui est a nobis attingibilis nobiliori operatione, et excellentiori actu quam sit intelligere intellectione habita ex puris naturalibus in hac vita; nobilius enim attingitur Deus, si ei adhæreatur per fidem, et assurgatur per spem, et diligatur per charitatem, et si ejus obediatur consiliis et præceptis, quam si hoc modo nubilose credibilibus exponatur. Igitur iste habitus est pure practicus.

Quinto sic. Quandocumque objectum est operabile, habitus transiens super ipsum, maxime negociatur circa opera, et docet operationibus ipsum attingi, ut docet Philosophus primo *Ethicorum;* et hinc est quod theologus magis negociatur qualiter istis actibus, qui sunt credere, sperare, diligere, obsequitur Deus. Igitur est practicus.

Sexto. Ille habitus qui non solum habet pro fine actum quem elicit, immo etiam actum quem dirigit, est pure practicus, ubicumque sit, et in quacumque potentia sit ille actus. Sed habitus theologicus non solum habet pro fine actum quem elicit, immo actum quem dirigit, qui est credere, secundum Augustin., 14. *de Trinitate: Per ipsum namque habitum fides defenditur, creditur, et* (α) *stabilitur contra incredulos; roboratur et redditur delectabilis quantum ad pios; gignitur et redditur capabilis quantum ad dubios;* iste autem actus credendi elicitur ab habitu fidei, et non ab isto habitu. Igitur habitus theologiæ est pure practicus.

Septimo. Aut illa speculatio, quæ ponitur finis hujus scientiæ, est speculatio viæ, ita quod speculatio secundum istum habitum sit finis, et hoc est evidenter contra auctoritates aliquas Sanctorum dicentium istum habitum ordinari ad charitatem, fidem, spem et alias virtutes; vel est speculatio patriæ, et hæc non faceret istum habitum speculativum : tum quia omnis scientia ad felicitatem et beatitudinem ordinatur secundum Avicennam, primo suæ *Metaphysicæ,* et nihilominus certum est quod non omnis scientia est speculativa; tum quia non omnis speculatio facit

(α) *arguit.* — *arguo* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.

habitum speculativum, sed tantum illa quæ elicitur mediante illo habitu, alioquin virtus moralis, quæ disponit multum ad speculationem, secundum Commentatorem, septimo *Physicorum* (com. 20), qui dicit quod non est remotum quod virtutes morales faciunt multum ad scientiam, maxime castitas ad speculationem, esset habitus speculativus. Constat autem quod speculatio patriæ non elicitur mediante illo habitu. Igitur iste habitus non est speculativus.

Octavo. Ille habitus dicitur proprie practicus, qui aliquam praxim conformat atque rectificat, et est naturaliter prior ea. Sed theologia est hujusmodi. Ipsa enim est necessaria intellectui creato, ut sit conformans actum voluntatis creatæ, quæ est Dei dilectio, atque ipsam rectificans, et est naturaliter prior ea. Quod quidem manifestum est in theologia de necessariis, nam ex consideratione istius : « Deus est trinus et unus », et aliarum veritatum, apparet quis debeat esse finis nostræ voluntatis, et qualiter ferendum est in ipsum, et quibus viis et operationibus; et ita ex hac cognitione sumuntur principia rectitudinis in omni nostra voluntate. De theologia quoque quæ est de contingentibus, idem patet. Ergo sequitur quod theologia est penitus practica.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit etiam Gregorius de Arimino sic (prolog. q. 5, art. 4) : Omnis habitus totalis includens aliquos habitus partiales practicos, et aliquos speculativos, quorum speculativorum actus sunt virtualiter, de proximo tamen, directivi praxis, et ex quorum conclusionibus, vel propositionibus, tamquam ex principiis, conclusiones practicæ convenienter sequuntur, denominatur practicus. Sed nostra theologia totalis plures habitus practicos partiales includit; et etiam plures speculativos; actus etiam illorum speculativorum sunt virtualiter de proximo directivi praxis, puta dilectionis erga Deum et proximum; et talium practicarum conclusionum sunt principia. Igitur etc. Major patet, quoniam (α) ex talibus causis, totalis etiam medicina includens practicam et theoricam, practica dicitur; et similiter moralis philosophia, in qua non est dubium includi multas veritates non formaliter praxis directivas, ac per hoc nec proprie practicas. Non est autem major ratio pro istis quam pro alio habitu quocumque tales conditiones habente. Patet etiam quia demonstratio sumit denominationem a conclusione, ut dicatur universalis vel particularis, affirmativa vel negativa, non obstante quod aliqua præmissarum sit alterius qualitatis, vel quantitatis. Et ad propositum, si conclusio sit practica, totus syllogismus erit practicus, etiam si altera præmissarum sit speculativa. Sed minor probatur. Quoniam quæcumque veritates theologicæ significant divinam perfectionem, aut divinam operationem ad extra, creationis, vel providentiæ aut alterius ejus beneficii, ut Incarnationis, et aliorum pro redemptione nostra, aut eruditione, vel glorificatione; aut quæcumque alia in sacra Scriptura contenta, non secundum se formaliter directiva dilectionis Dei, omnes virtualiter de proximo continent veritates nos formaliter dirigentes ad diligendum Deum, sicut patet; quia quasi omnes ad aliquam maneriem memoratarum veritatum pertinent; et de istis statim notum est quod dicitur.

Secundo arguit ex dictis Scripturæ sacræ, et doctorum. Nam auctor principalis hujus doctrinæ, Christus, dicit Matth. (c. 22, v. 40), quod in præcepto de dilectione Dei et proximi *tota lex pendet et prophetæ.* Item Apostolus *Roman.* (c. 13, v. 10) : *Plenitudo legis est dilectio.* Et idem et *I. ad Timot.* (c. 1, v. 5) : *Finis præcepti est charitas.* Item Augustinus in *Ench.*, capitulo ultimo : *Omnia præcepta divina referuntur ad charitatem, de qua dicit Apostolus : Finis præcepti est charitas.* Et infra : *Charitas quippe ista Dei et proximi est, et utique in his duobus præceptis tota lex pendet et prophetæ. Adde Evangelium, adde Apostolos, non enim aliunde vox ista est : finis præcepti est charitas.* — Ecce quod tota lex, et omnes prophetæ, et Evangelium, et apostolicæ doctrinæ, et consequenter tota theologia, ad charitatem ordinantur et virtualiter nos inducunt. Item primo *de Doctrina christiana*, capitulo 35 : *Omnium* (inquit) *quæ dicta sunt, ex quo de rebus tractavimus, hæc summa est, ut intelligatur quod legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est, et rei quæ nobiscum ea re frui potest.* Item libro secundo, capitulo septimo : *Omnium* (inquit) *divinarum Scripturarum studiosus nihil in eis aliud inventurus est quam diligendum esse Deum propter Deum, et proximum propter Deum.* Item Gregorius *super Ezechielem Homil.* 10 c., dicit : *Ad hoc solum Deus per totam sacram nobis Scripturam loquitur, ut nos ad suum, et proximi amorem trahat.* Igitur quæcumque in ea continentur, vel formaliter, vel virtualiter, de proximo nos dirigunt ad charitatem.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra primam conclusionem dicitur quod bene probat quod scientia non dicitur practica quia est in subjecto habente proximam potentiam operandi objectum scientiæ, sed non probat quin scientia dicatur practica ex hoc quod est de objecto quod sciens aptus natus est operari, licet forte non possit, ita quod ly operabile dicit aptitudinem secundum potentiam lo-

(α) *quoniam.* — Om. Pr.

gicam, et non potentiam proximam operandi a sciente. Unde negatur (α) consequentia, et ad probationem dicitur quod non valet; non enim quæcumque directivitas actionis sufficit ad hoc quod habitus sit practicus, sed requiritur directivitas actionis qua objectum est operabile a sciente.

Ad secundum et **tertium** dicitur quod licet potentia operandi objectum non requiratur ad hoc quod habitus sit practicus, requiritur tamen aptitudo scientis secundum suam scientiam (β) ad operandum illud, et illa aptitudo non variatur sicut potentia.

Ad quartum dicitur quod illa pars philosophiæ quæ est de actibus intellectus et voluntatis, est speculativa quoad modum et finem, licet sit practica quoad objectum. De musica vero et geometria et hujusmodi dicitur similiter. Potest etiam dici quod non sufficit, ad rationem habitus practici, quod sit de objecto qualitercumque operabili a sciente, sed oportet quod sit de operabili a sciente, opere cadente sub consilio vel electione. Hujusmodi autem non sunt opera intellectus et voluntatis prout cadunt in consideratione physici, nec numerandi aut figurandi. Et ista solutio in idem redit cum prima.

Ad quintum negatur assumptum. Nec valet probatio. Non enim subjectum habitus practici, ex sua variatione, variat habitum penes practicum et speculativum; cum aptitudo operandi non varietur, sed potentia varietur, vel potius sciens varietur quantum ad posse et non posse, non autem quoad aptum esse vel non aptum esse ad operandum.

Ad sextum negatur consequentia, scilicet qua infertur quod habitus sit practicus per accidens, prout accidens opponitur per se secundo modo, licet sit practicus per accidens opposito primo modo perseitatis, accipiendo practicum ex parte objecti; nam accipiendo practicum ex parte finis, conceditur quod habitus accidentaliter est practicus, et potest fieri de practico non practicus, et e contra, ut supra dictum est. Illud autem quod dicitur de comparatione habitus practici ad intellectum practicum non valet. Nam licet tam hic quam ille dicatur practicus ex habitudine ad extrinsecum, tamen respectus consequens habitum practicum inseparabilior est ab eo quam respectus consequens intellectum practicum. Major autem distantia habitus practici ad illud ex cujus habitudine dicitur practicus, quam intellectus ad habitum practicum, non facit habitum esse accidentalius practicum quam intellectum : quia nec hic nec ille dicitur totaliter practicus per aliquid distans, sed per respectum, qui non distat ab eo quod refert; et ille est inseparabilior, et magis per se consequens in secundo modo habitum practicum quam intellectum practicum.

(α) *Unde negatur consequentia, et ad probationem dicitur.* — *Unde ad consequentiam dicitur* Pr.
(β) *scientiam.* — *speciem* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam et tertiam conclusiones

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra secundam et tertiam conclusiones dicitur quod illi respectus aptitudinales, scilicet naturalis prioritatis et conformitatis, non sufficiunt ad hoc quod habitus sit simpliciter actu practicus, sed requiritur quod ordinetur habitualiter ad finem qui sit operatio extra intellectum per voluntatem proponentem operari per talem habitum. Dico etiam quod habitus non habet tales respectus aptitudinales ex objecto (α) : quia tunc nullus habitus posset esse respectu domus, nisi esset practicus actu vel virtute, cujus oppositum dictum est in prædictis conclusionibus ; sed dictos respectus habet non solum ex sua forma absoluta, immo ex modo considerandi objectum, scilicet ut operabile, quem modum habet habitus ab intellectu, qui super objectum operabile potest ferri sic vel sic, secundum quod movetur diversimode a voluntate (β).

Ad secundum, per idem. Nam quod operatio aliqua sit conformabilis intellectui, non dat habitui quod sit actu practicus, sed habitu, vel virtute. Et similiter quod operatio sit dirigibilis per habitum, non solum habet ex objecto extra habitus directivi, sed ab intellectu vel voluntate.

Ad tertium dico similiter quod habitus non est actualiter practicus, nisi ordinetur ad finem operis per voluntatem et intellectum. Non tamen oportet quod illa ordinatio vel propositum sit actus secundus; sed sufficit quod sit actus primus, scilicet propositum habituale. Unde qui audit medicinam solum ad hoc ut sciat, non proponendo actualiter aut habitualiter operari per illam, acquirit scientiam practicam solum virtualiter, non autem actualiter. Et ideo dicit sanctus Thomas prima parte, q. 15, art. 3, ad secundum, quod eorum quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem nisi in virtute tantum. Et idem dicit *de Veritate*, q. 3, art. 3.

§ 3. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumentum Aureoli contra quartam conclusionem, pro quanto nititur probare actum intellectus immediate et in se sumptum esse praxim, negatur major; sicut etiam negat eam sanctus Thomas prima secundæ, q. 57, art. 3, ad tertium, ubi sic dicit : « Etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, puta constitutio syllogismi, aut orationis congruæ, aut opus numerandi, vel mensurandi. Et ideo quicumque habi-

(α) *objecto.* — *toto* Pr.
(β) *a voluntate.* — *ab intellectu* Pr.

tus speculativi ad hujusmodi opera rationis ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, sed liberales. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod aliqui habitus speculativi ordinantur ad constitutionem syllogismi, et orationis congruæ, qui tamen non sunt alii quam grammatica, et logica, et rhetorica.

Nunc *ad primam* probationem illius negati, negatur major. Dicti enim respectus, dum non sunt immediate directivi actus potentiæ alius (α) ab intellectu, non dant habitui quod sit practicus, sed dant ei quod sit ars et non solum scientia, ut dictum fuit in quarta conclusione.

Ad secundam probationem negatur similiter major. Non enim oportet quod habitus cujus finis est actus alterius habitus, sit practicus, nisi ordinetur ad actum exteriorem modo superius exposito; præsertim hoc non oportet, quando actus talis habitus, qui ordinatur ad actum alterius habitus, habet in se nobilitatem et dignitatem, posito quod numquam ad illum actum ordinaretur. Hujusmodi autem sunt actus ab habitu Logicæ eliciti; speculari enim de universalibus et prædicamentis, et de eorum proprietatibus (ϐ) habet in se sufficientem dignitatem.

Ad tertiam negatur major, nisi extensio illa sit ad actum exteriorem, et nisi tota dignitas actus in illa extensione consistat.

Ad quartam dico quod non omnis usus, per habitum directus, reddit habitum directivum practicum, sed solum usus exterior modo supra exposito; præsertim quando habitus directivus dirigit actus speculationis, cujusmodi est Logica. Unde sanctus Thomas secunda secundæ, q. 180, art. 3, ait : « Non solum ad contemplationem et speculationem pertinet ipsa veritatis speculatio, immo multi alii actus. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus proceditur ad contemplationem veritatis. Alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem, cujus cognitio quæritur. Alii autem sunt perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ. »

Ad quintam negatur major, loquendo de habitu speculativo, qui est ars; nec est simile de astrologia, vel physica : quia objectum illarum non est adeo deserviens speculationi, sicut objectum Logicæ, quæ est quodammodo instrumentum sciendi.

Ad sextam solvit sanctus Thomas, prima secundæ, quæstione quinquagesima septima, articulo primo, ubi facit tale argumentum : « Virtus est habitus operativus. Sed habitus speculativi non sunt operativi; distinguitur enim speculativum ab operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes. » Ecce argumentum in forma. Et respondet sic : « Dicendum, inquit, quod duplex est opus, scilicet interius et exterius. Practicum ergo vel operativum, quod dividitur contra speculativum, dicitur de opere exteriori, ad quod non habent ordinem habitus speculativi; sed tamen habent ordinem ad opus quod est speculari verum. Et secundum hoc est habitus operativus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod esse operativum vel activam potentiam aut virtutem non tollit habitui rationem speculativi, nisi virtus illa vel potentia activa sit respectu operis extra intellectum, quod scilicet non est speculatio veritatis nec deservit Logicæ.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii dicitur quod opus aliquod potest dupliciter regulari per rationem. Uno modo quoad suum exercitium absolute elicitum vel imperatum. Alio modo quoad substantiam suam, vel in ordine ad ea quæ dant ei rationem vel speciem, puta objectum. Primo modo conceditur quod operatio intellectus, etiam speculatio, potest a ratione regulari, ut argumentum probat, etiam ratione practica; sed tamen non regulatur illo modo, nisi regulata electione cadente super opus intellectus. Secundo autem modo, nulla ratio practica opus intellectus habet regulare. Non enim ratio regulans actum assentiendi huic conclusioni : homo est beatificabilis, est practica, sed speculativa. Nec aliæ instantiæ, datæ de veritatibus aut falsitatibus, sunt ad propositum. Dico ergo quod antecedens est falsum : quia nulla notitia practica proprie regulat opus intellectus solum, immo numquam ratio practica regulat opus intellectus, nisi in quantum regulat electionem de tali opere, et ideo opus intellectus non est praxis, nisi mediante electione; actum autem intellectus taliter regulari non est regulari secundum se, sed quantum ad sui exercitium. — *Ad confirmationem*, dicitur quod bene probat quod speculatio quoad sui exercitium est praxis; sed tale exercitium non est nisi per actum alterius potentiæ, scilicet voluntatis.

Ad secundum similiter dicitur quod bene probat quod opus intellectus est bene regulabile ratione practica, sed non immediate; et ideo non habetur quod sit vere praxis; sed potius electio illa qua immediate (α) notitia regulatur ratione practica.

Ad tertium negatur major. Non enim omnis actus imperatus a voluntate est proprie praxis, nec sequitur quod speculatio sit praxis (ϐ), sed solum sequitur quod ejus exercitium sit praxis; non quod ipse actus, et quantum ad substantiam, et quantum ad exercitium sit praxis.

(α) *alius.* — *aliæ* Pr.
(ϐ) *de eorum proprietatibus.* — *eorum proprietates* Pr.

(α) *immediate.* — *mediate* Pr.
(ϐ) *nec sequitur quod speculatio sit praxis.* — Om. Pr.

§ 4. — AD ARGUMENTA CONTRA SEXTAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** et **secundum** contra sextam conclusionem dicitur primo, quod responsio ibi data posset probabiliter sustineri; nec per arguentem insolubiliter impugnatur. Nam scientia dicit quamdam entitatem absolutam secundum suam essentiam; habitus autem dicitur practicus ex respectu ad operationem; quare cum respectus non sit intrinsecus essentiæ absoluti, practicum non potest esse essentialiter differentia scientiæ, sicut nec paternitas homini. Item, secundum quod ponit arguens, idem habitus absolute et ejusdem speciei, potest successive variari, secundum practicum et speculativum; nam scientia quam habeo de rosa et de generatione illius est speculativa; et si Deus daret mihi potentiam productivam rosæ, illa scientia statim induceret rationem practici. Dicit etiam quod scientia moralis existens in mente angeli est mere speculativa, sicut scientia generationis rosæ in homine est speculativa. Constat autem, secundum eum, quod illa scientia moralis in mente angeli est ejusdem speciei, cum sit de eodem objecto, et in potentia ejusdem rationis; et tamen in nobis est scientia practica. Quidquid autem sit de hoc secundo, tamen prima probatio videtur vera. Ex quo patet quod ratio practici non est essentialis differentia scientiæ quantum ad suum absolutum. Nec valet si dicatur, quod saltem est essentialis differentia scientiæ, in quantum scientia est virtus intellectualis, includens respectum convenientis et debiti ac congruentiæ in ordine ad naturam in qua est. Istud, inquam (α), non valet. Ille enim respectus, qui consequitur absolutum scientiæ in quantum est virtus intellectualis, consequitur necessario, positis extremis, scilicet absoluto scientiæ et absoluto naturæ in qua est. Sed non sic est de respectu practici. Quia scientia de generatione rosæ quæ est in homine, est speculativa; et tamen posset fieri practica, si superadderetur potentia productiva et executiva directionis scientiæ. — Ad secundam rationem dico quod false imaginatur, utpote quod speculativum et practicum sic concurrant ad eumdem habitum sicut extrema ad mixtum ex illis; sicut si ex albedine et nigredine fiat rubedo. Nos autem non sic intelligimus in proposito; sed potius illo modo quo idem absolutum, habet respectu alterius habitudinem factivi, et respectu alterius non habet talem habitudinem factivi, sed mensurati ad mensuram. Isto modo idem habitus extendit se ad speculabile et operabile: ad speculabile quidem, principaliter; sed ad operabile, secundum quid et secundario. Isto modo diceretur ad primas duas rationes juxta responsionem ibi datam.

Aliter tamen posset dici, et secundum mentem sancti Thomæ, quod, dato quod istæ differentiæ, speculativum et practicum, prout sumuntur ex objecto habitus, non ex fine habitus, dividerent essentialiter scientiam naturali lumine genitam, non tamen scientiam divino lumine revelatam. Sicut enim color et sapor ad diversas potentias sensitivæ partis exterioris pertinent; quæ tamen sensibilium differentiæ, ad eamdem potentiam cognitivæ interioris, scilicet ad sensum communem pertinent, nec illam diversificant. Et similiter omnes sensibilium differentiæ ad unam potentiam reducuntur intellectivam. Et sicut appetitus sensitivus diversificatur per concupiscibilem et irascibilem, non tamen potentia volitiva. Sic in proposito. Practicum et speculativum ad diversas scientias inferiores pertinent; quæ tamen differentiæ non diversificant supremam scientiam, quæ non ex sigillatione rerum in animam provenit, quemadmodum aliæ, sed potius ex divinæ notitiæ impressione. Secundum enim quod ipse dicit in scripto super Boetium *de Trinitate,* quæstione tertia, articulo primo, ad quartum: « Fides est quædam sigillatio primæ veritatis in mente. » Et prima parte, quæstione prima, articulo tertio: « Theologia nostra est quædam impressio divinæ scientiæ. » Constat enim quod inferiores habitus et potentiæ diversificantur circa aliqua, quæ tamen omnia apprehenduntur sub uno habitu vel una potentia superiori. Et ideo habitus superior, qui per differentias, quibus inferior habitus dividitur, non diversificatur, potest se sic habere ad eos, quod principaliter se extendit ad unam earum et secundum quid ad aliam; sicut ars militaris, licet se extendat ad ea de quibus est frenefactiva et equestris et gladiatoria, tamen principaliter vel principalius se extendit ad ea de quibus est gladiatoria quam ad ea de quibus est frenefactiva vel equestris. Et sic in proposito dicendum est, ad primas duas rationes respondendo. — Dico tamen quod practicum et speculativum, ut respiciunt finem habitus, dividunt scientiam in communi, licet forte sint differentiæ accidentales ejus, ut supra dictum est. Unde omnis scientia, vel est practica ex fine, vel speculativa, et nulla est simul practica et speculativa ex fine principali.

Tunc igitur ad *primam hujus responsionis improbationem* dicitur quod non est illa intentio Philosophi, quam dicit arguens. Et cum hoc probat, dico quod major hujus rationis est vera, si species contineatur essentialiter sub illa differentia. Si vero accidentaliter se habet ad genus, tunc species illæ non plus continentur sub genere quam sub differentia tali; sed ad hunc sensum negatur minor.

Ad secundam (α) *probationem* negatur minor, ut dictum est (β).

Ad tertiam dicitur quod peccavit secundum non

(α) *inquam.* — *inquantum* Pr.

(α) *secundam.* — *primam* Pr.
(β) *ut dictum est.* — *ut postea dicetur* Pr.

causam ut causam. Assignat enim pro causa hujus quod Naturalis et Moralis plus differant quam Naturalis et Mathematica, hanc scilicet quia secundæ duæ sunt speculativæ, non autem duæ primæ. Illud autem non est causa hujus differentiæ, loquendo de essentiali differentia scientiarum; sed potius causa est quia plus differunt prima subjecta Naturalis et Moralis quam Naturalis et Mathematicæ, et media demonstrationum etiam, quæ sunt causa effectiva habituum; ex quibus duobus habituum differentiæ essentialiter compensantur, ut habetur a sancto Thoma prima secundæ, q. 54, art. 2. Ex dictis patet quomodo responsio prius data ad prima duo argumenta bona est. Sicut enim quia album et nigrum sunt differentiæ accidentaliter divisivæ animalis, et non essentialiter; ideo non est impossibile quod aliquod animal sit album simpliciter et nigrum secundum quid; ita non inconveniens est, quod aliqua scientia sit simpliciter speculativa et secundum quid practica.

Ad tertium contra eamdem sextam conclusionem, dico quod major, secundum quod jacet, est falsa. Licet enim ille habitus qui agit de actibus hominum prout ordinantur ad speculationem sit simpliciter speculativus, potest tamen dici practicus secundum quid; sicut per oppositum dicit arguens de scientia morali. Dico enim quod ipsa est simpliciter practica, scilicet quantum ad finem quem intendit; est tamen secundum quid speculativa in aliqua sui parte. Et per oppositum, habitus theologiæ potest dici speculativus et practicus, licet etiam non agat de humanis actibus nisi in ordine ad speculationem ; erit enim speculativus simpliciter, scilicet quoad finem et quoad principaliores partes sui objecti ; erit tamen secundum quid practicus in quantum agit de objecto operabili a sciente, non tamen principaliter propter operari objectum; hoc est scientiam esse secundum quid practicam.

Ad quartum negatur major. Nam de operabili ab homine, potest homo habere scientiam speculativam secundum quid, ut dictum fuit in secunda et tertia conclusione. Nec probationes majoris valent. Non enim omnis habitus aspiciens rem operabilem a sciente, est proprie et actu practicus; et in hoc deficit prima probatio. Similiter medicina non ex hoc dicitur practica, quia ejus objectum est operabile ab habente medicinam ; et in hoc deficit secunda. Similiter sciendum quod non sufficit ad hoc quod habitus sit practicus, quod sit de objecto operabili et secundum quod est operabile, illo modo quo arguens accipit operabile, hoc est per operationem attingibile objectaliter ; sed oportet quod isto modo sit operabile a sciente, sicut ab eo factibile vel productibile, aut realiter alterabile. Objectum autem Theologiæ non est isto modo a creatura operabile. Ridiculum enim est dicere quod diligens Deum operetur Deum.

Ad quintum, sicut ad præcedens.

Ad sextum negatur major, ut patet ex prædictis. Minor etiam falsa est. Non enim credere, aut sperare, aut operari secundum præcepta sunt objecta aut fines principales habitus theologici; sed potius contemplatio primæ veritatis. Unde sanctus Doctor, primo *Sentent.*, prol. q. 1, art. 3, quæstiuncula 1ª, ad primum, dicit : « Opus non est ultimum intentum in hac scientia, sed contemplatio primæ veritatis, ad quam depurati ex bonis operibus pervenimus; sicut dicitur Matth. (c. 5, v. 8) : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et ideo principalius est speculativa quam practica. » — Hæc ille.

Ad septimum dico quod finis ultimus hujus scientiæ est contemplatio patriæ, sed finis proximus est contemplatio viæ ab isto habitu elicita, quæ est quoddam initium ultimæ illius. Unde sanctus Thomas secunda secundæ, q. 180, art. 4 : « Ad vitam, inquit, contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quæ, in quantum hujusmodi, est finis humanæ vitæ. Unde Augustinus dicit primo *de Trinitate* (cap. 8) : *Contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum.* Quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem; unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in ænigmate. Unde per eam fit nobis quædam inchoatio, quæ incipit, ut in futuro terminetur. Unde et Philosophus, in 10. *Ethicorum*, in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. » — Hæc sanctus Thomas. — Ex quibus apparet quod illud quod dicit arguens, quod ista scientia non ordinatur ad contemplationem viæ sed ad fidem et charitatem, nihil valet. Dico enim quod, secundum sanctum Thomam, ibidem, ista scientia ordinatur ad hoc et ad illud. Ut enim ibidem ait : « Ordine quodam quatuor pertinent ad vitam contemplativam. Primo quidem virtutes morales. Secundo autem alii actus præter contemplationem. Tertio contemplatio divinorum effectuum. Quarto vero ipsa contemplatio divinæ veritatis. » Dicit etiam, articulo secundo, quod « virtutes morales pertinent dispositive ad vitam contemplativam, in quantum impediunt vehementiam passionum, et sedant tumultus occupationum exteriorum, per quæ duo impeditur actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa ». Ibidem etiam ostendit, articulo primo, et articulo secundo, ad primum, quomodo dilectio Dei et proximi pertinent ad vitam contemplativam, sicut causæ moventes ad intelligendum et contemplandum ; nam ex dilectione homo inardescit ad ejus contemplationem conspiciendam.

Ex quibus patet quod ista scientia ordinatur ad charitatem sicut ad illud quod movet ad exercendum actum hujus scientiæ. Ordinatur etiam ad virtutes morales sicut ad illa quæ disponunt ad speculandum

secundum habitum theologicum. Sed ad actum divinæ contemplationis viæ (α) per istum habitum elicitum essentialiter ordinatur sicut ad finem proximum; ad contemplationem autem patriæ ordinatur ultimate. Cum autem arguens nititur probare quod Theologia non principaliter ordinetur ad contemplationem patriæ, ex hoc scilicet quod omnis scientia ordinatur ad illam contemplationem, dico quod probatio nulla est. Licet enim tota philosophia ordinetur ad finem beatitudinis, ut ponit sanctus Thomas in scripto super Boetium *de Trinitate*, q. 5, art. 1, ubi etiam recitat Aug. 10. *de Civitate Dei* allegantem Varronem qui posuit quod nulla est homini alia causa philosophandi, nisi ut sit beatus; tamen aliter ista scientia quam aliæ humanitus inventæ, in beatitudinem ordinatur. Tum quia essentialis finis hujus scientiæ est quædam inchoatio futuræ beatitudinis, ut dictum est; non sic de aliis scientiis est. Tum quia scientia ista est quædam impressio divinæ scientiæ, ut præallegatum extitit; habitus etiam principiorum hujus scientiæ, scilicet lumen fidei, est quædam sigillatio primæ veritatis, ut etiam præhabitum fuit. Tum quia ista scientia docet viam veniendi ad finalis beatitudinis complementum.

Ad octavum dicitur quod iste habitus non principaliter ordinatur ad regulandum praxes, nec secundum omnes sui conclusiones. Et cum dicitur quod quantum ad istas propositiones necessarias quæ videntur esse summe speculativæ inter omnes conclusiones, aut principia theologiæ, scilicet Deus est æternus et unus, et hujusmodi, est regulativa actuum voluntatis; dico quod secundum prædicta in quinta conclusione, non omnis relatio habitus ad praxim facit habitum practicum, sed solum tunc cum habitus est proxima relatio operis; cujusmodi non est in proposito de articulis fidei, ut ibidem prolixius extitit declaratum.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii negatur minor. Non enim quæcumque conclusiones theologicæ sunt de proximo habitus directivi alicujus praxis, sicut patet de istis: Essentia divina non generat, Deus est æternus, et de infinitis talibus, ut dictum est in quinta conclusione prius, et statim ad octavum. Et est eodem modo dicendum de illis, quæ exprimunt scientiam Dei, vel opera ejus ad extra, ut: Deus est omnisciens, omnipotens, solum creator.

Ad secundum dicitur quod omnes illæ auctoritates probant quod dilectio Dei est intenta in hac scientia proximo; sed non principaliter ultimate, ut dictum est in solutione ad septimum.

Ad argumentum in pede quæstionis factum patet responsio per prædicta; præsertim in responsione septimi argumenti contra sextam conclusionem.

(α) *viæ.* — Om. Pr.

QUÆSTIO III.

UTRUM THEOLOGIA SIT UNA SCIENTIA

UTERUM circa prologum quæritur: Utrum Theologia sit una scientia.

Et arguitur quod non. Illa enim quæ in nulla ratione formali conveniunt, non possunt ad unam scientiam pertinere. Sed illa de quibus est Theologia, scilicet Deus et creatura, non sunt aliquid commune univocum, nec aliquam unam rationem formalem participant. Ergo Theologia non est una scientia.

In oppositum arguitur sic. Nam sacra Scriptura loquitur de ipsa sicut de una scientia, ut Sap. (c. 10, v. 10): *Dedit illi scientiam sanctorum.* Igitur, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit:

Prima conclusio: Quod habitus scientiæ, licet sit una simplex qualitas non constituta ex multis, prout habitum dicimus habilitatem ad utendum complete formis intelligibilibus, tamen habitus scientiæ, prout est immediatum principium actus intelligendi, non semper est qualitas simplex.

Istam conclusionem tenet sanctus Doctor in diversis locis. Sciendum enim quod ipse quandoque vocat habitum scientiæ simplicem qualitatem, quandoque autem non. Et de primo quidem, patet in prima secundæ, quæstione quinquagesima quarta, articulo quarto, ubi sic dicit: « Habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc agimus, est quædam perfectio potentiæ. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conveniunt in aliquo uno, id est in generali quadam ratione objecti, ita et habitus ad multa se extendit secundum hunc ordinem ad aliquid unum, puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium. Si ergo consideremus habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic invenimus in eo quamdam multiplicitatem; sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid ad quod respicit principaliter habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad primum : « Successio, inquit, in generatione habitus, non contingit ex hoc quod pars ejus generetur post partem, sed ex eo quod subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficiliter mobilem, ex eo quod primo incipit esse in subjecto imperfecte, et paulatim perficitur. » — Hæc ille.

Similiter ad tertium argumentum dicit : « Ille qui in aliqua scientia acquisivit scientiam unius conclusionis per unam demonstrationem, habet quidem habitum, sed imperfecte. Cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam alterius conclusionis, non generatur in eo alius habitus, sed qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens ; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia. »

Ex quibus omnibus apparet eum sensisse quod habitus scientiæ sit una simplex qualitas, et quod unus habitus non constituitur ex multis habitibus.

Quod autem quandoque ipse ponat habitum scientiæ non esse qualitatem simplicem, sed potius collectionem ex multis patet.

Primo. Nam *de Veritate,* q. 8, art. 16, ad quartum, expresse dicit quod « una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversæ cognoscuntur ». Et hoc ponit in exemplum istius : quomodo scilicet cognitio angeli comprehendit in se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes.

Secundo. Nam *de Veritate,* q. 20, art. 2, loquens de anima Christi sic dicit : « Anima Christi, cognitione qua Verbum videbat, indiguit habitu quod est lumen; non ut per quod fieret aliquod intelligibile in actu, sicut in nobis est lumen intellectus agentis; sed ut per quod elevaretur intellectus creatus in id quod est super seipsum. Ad cognitionem vero creaturarum, habuit habitum, qui est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum. » — Hæc ille.

Tertio. Nam 3. *Sentent.* dist. 14, q. 1, art. 1, quæstiuncula secunda, dicit quod « habitus intellectivæ partis perficitur ex lumine et specie intelligibili illorum quæ per speciem cognoscuntur ». Et quæstiuncula tertia, dicit quod « habitus scientiæ ex duobus consistit, scilicet ex lumine intelligibili, et ex similitudine rei cognitæ ». Articulo etiam tertio, quæstiuncula quarta, dicit sic : « Divisio habituum in diversis rebus cognoscendis, contingit in nobis ex hoc quod formæ intelligibiles in nobis sunt minimæ universales; unde oportet quod diversas res per diversas species cognoscamus; et diversæ species secundum genus faciunt diversos habitus scientiarum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod secundum eum, habitus est quid constitutum ex specie intelligibili, et ex lumine intellectus agentis. Si autem illa duo sunt realiter diversa, habetur intentum, quod habitus scientiæ non est simplex qualitas non constituta ex pluribus. Si autem species et lumen illud sunt una res, ita quod habitus sit species illustrata lumine intellectus agentis, adhuc habetur propositum. Nam in eodem art. 3, ad tertium argumentum, dicit sic : « Non quælibet specierum diversitas facit diversum habitum, alias oporteret quod quot sunt res, tot essent scientiæ ; sed diversitas specierum quæ non reducuntur ad eumdem modum cognitionis secundum genus ; quæ quidem diversitas contingit ex eo quod lumen intellectus nostri est particulatum et debile. » — Hæc ille. — Ex quo habetur quod omnes illæ species intelligiles, quæ possunt reduci ad eumdem modum cognitionis secundum genus, constituunt eumdem habitum ; ac per hoc habitus non est forma simplex.

Quarto. Idem patet. Nam tertia parte, quæstione decimasecunda, art. secundo, sic ait : « Profectus scientiæ est duplex, vel sapientiæ. Unus quidem secundum essentiam; prout scilicet ipse habitus scientiæ augetur. Alius autem secundum effectum ; puta si aliquis, secundum eumdem et essentialem habitum scientiæ, primo minora aliis demonstret, et postea majora. » Et post pauca subdit : « Cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc actionem ponere in Christo. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi, aliquis habitus scientiæ fuit, qui per hujusmodi abstractionem specierum, poterat augeri, ex hoc scilicet quod intellectus agens, post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus, poterat etiam alias abstrahere. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad primum : « Scientia, inquit, acquisita est tantum ab intellectu agente, qui non totum simul operatur, sed successive. Et ideo Christus, secundum hanc scientiam, non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate. » — Hæc ille. — Ex quibus manifeste patet quod, secundum hæc, habitus scientiæ acquisitæ habet partes, ex quo ex multis speciebus intelligibilibus et successive causatur ab intellectu agente et augetur per novarum adventum specierum.

Quinto. Patet idem. Nam prima secundæ, q. 57, art. 2, ubi quærit utrum augmentum habituum fiat per additionem, sic ait : « Quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, in quibusdam horum potest fieri augmentum per additionem ; augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est; et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur tamen nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti, in quantum scilicet idem motus potest vel magis vel minus expedite aut prompte fieri. Similiter et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem; sicut, cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ

secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo, secundum participationem subjecti, per intensionem; prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. » — Hæc ille. — Ex quo manifeste patet quod habitus scientiæ augetur per additionem; ac per hoc est qualitas ex multis constituta. Et consequenter videtur in ejus dictis contradictio. Etiam in eodem libro, scilicet prima secundæ, cum, q. 54, dicat habitum scientiæ simplicem qualitatem non constitutam ex multis, in quæstione autem 52, ponat eum augeri secundum additionem.

Ad tollendum igitur hujusmodi contradictionis apparentiam, sciendum quod inter philosophos dubium extitit de qualitate scientiæ vel habitus scientifici. Quidam enim dicunt, ut Avicenna, quod habitus scientiæ non est aliud in nobis quam habilitas quædam animæ nostræ ad hoc quod recipiat illuminationem intelligentiæ agentis et species intelligibiles ab ea in se effluentes, ut recitat sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 12, art. 1, et 4. *Sentent.* dist. 50, art. 2. Alii vero ponunt quod habitus scientiæ non sit talis habilitas, sed potius collectio specierum intelligibilium. Et ideo sanctus Doctor, quandoque loquitur de hoc sub dubio, quandoque declinat ad unam opinionem, quandoque ad aliam. Nam in *Summa contra gentiles,* libro primo, cap. 56, dicit sic: « Omnis intellectus fit in habitu per aliquas species intelligibiles. Nam habitus vel est habilitas quædam ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligibilis, vel est ordinata congregatio ipsarum specierum intelligibilium existentium in intellectu, non secundum actum completum, sed medio modo inter potentiam et actum. » — Hæc ille. — In locis autem secundo allegatis, loquitur de habitu, prout dicit collectionem specierum intelligibilium, id est species intelligibiles ordinatas ad intelligendum conclusiones illatas ex principiis. Sed alibi, scilicet in prima secundæ, ubi ponit habitum esse simplicem qualitatem, loquitur de habitu prout dicit qualitatem quamdam, generatam ex frequentia actuum considerandi conclusionem ex præmissis illatam, quæ habilitat intellectum ad prompte, faciliter et delectabiliter considerandum dictam conclusionem, vel conclusiones, per species suorum terminorum, et ad utendum talibus speciebus. Apparet tamen mihi quod plus declinat ad illam opinionem quæ ponit scientiam esse ordinatam collectionem intelligibilium specierum. Unde hoc in pluribus locis ponit; utpote *de Veritate,* q. 20, art. 2, ut prius allegavi. Item q. 11, art. 1, ad undecimum, ubi sic dicit: « In discipulo describuntur formæ intelligibiles ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet; proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles et describit eas in intellectu possibili. » — Hæc ille. — Item 3. *Sentent.* dist. 14, q. 1, art. 1 et 3, dicit habitum scientiæ constitui per species quæ ad eumdem modum cognitionis reducuntur. — Item *de Veritate,* q. 2, art. 1, ad 6, solvens illud dictum Algazelis, scilicet scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis: « Illud, inquit, dictum Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quæ in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt suas similitudines in animas nostras. Sed in cognitione Dei est e contra: quia ab ejus intellectu effluunt formæ in omnes creaturas. Unde sicut scientia est sigillatio rerum in animabus nostris, ita eo modo formæ non sunt nisi quædam sigillatio divinæ scientiæ in rebus. » — Hæc ille. — Item q. 20, art. 2, sic ait: « Illud quod superadditur potentiæ, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque per modum passionis. Per modum passionis quidem, quando receptum non immanet recipienti, neque efficitur ejus qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transit; sicut, in *Prædicamentis* (c. 9), ruborem, passionem et non passibilem qualitatem Aristoteles dicit, quando quis propter verecundiam in ruborem cito mutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti. Et inde est quod habitus dicitur a Philosopho (*ibid.*) qualitas difficile mobilis. Inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes, delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur: quia sunt connaturales effectæ. Ea igitur quæ superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in potentiis vero intellectivæ partis, per modum habitus: quia sensitiva pars agitur instinctu naturæ magis quam agat; intellectiva autem pars est domina sui actus, et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet. » — Hæc ille. — Eamdem sententiam ponit 3. *Sentent.* dist. 14, q. 1, art. 1, quæstiuncula secunda, ubi dicit quod « sensus non sentit nisi ad præsentiam sensibilis; ideo ad ejus operationem perfectam sufficit impressio sui objecti per modum passionis tantum. In intellectu autem requiritur ad ejus perfectionem quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formæ connaturalis factæ; et hanc formam, habitum dicimus ». — Hæc ille.

Ex quo patet quod, cum species intelligibilis sit impressio objecti in intellectu, manens in eo per modum qualitatis, quod ipsa dicitur habitus; et eodem modo species coloris in oculo diceretur habitus, si reciperetur ibi per modum qualitatis et formæ. Item 3. *Sentent.* ubi supra, articulo scilicet primo, quæstiuncula secunda, ad primum, dicit « quod angeli in cognitione naturali, non indigent habitu, secundum quod ad habitum requiritur lumen;

exigitur autem, secundum quod requiruntur species rerum ». — Hæc ille. — Ex quo patet quod, cum habitus scientiæ constet ex lumine intelligibili et specie rei, secundum eum, ibidem, et primum istorum non requiratur in angelis, sed secundum, quod habitus scientiæ in eis sunt ipsæ species intelligibiles eis connaturales et concreatæ. — Hoc idem ponit prima secundæ, q. 50, art. 6, ubi quærit an habitus sit in angelis, et respondet quod « intellectus angelicus, in quantum est in potentia, indiget perfici habitualiter, per aliquas species intelligibiles, ad operationem propriam; sed in quantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum substantiæ suæ ». Ex quibus patet quod species in angelo sunt habitus. — Item art. 5, ubi quærit an in voluntate sit aliquis habitus, arguit sic : « Habitus qui sunt in intellectu sunt species intelligibiles, quibus intellectus intelligit actu ; sed voluntas non operatur per aliquas species; ergo voluntas non est subjectum habitus. » Et respondet : « Dicendum, inquit, quod, sicut in intellectu est aliqua species quæ est similitudo objecti, ita oportet in voluntate et in qualibet vi appetitiva, esse aliquid quo inclinetur in suum objectum. » Et in fine concludit : « Et ideo necesse est ut in voluntate et in qualibet vi appetitiva, sint quædam qualitates inclinantes, quæ habitus dicuntur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, cum eodem modo se habeat species in intellectu sicut illæ qualitates in voluntate, quod utræque sunt habitus.

Et sic patet prima conclusio.

Secunda conclusio est quod distinctio secundum genus scientiarum speculativarum, attendenda est pænes divisionem secundum genus scibilis in quantum est scibile; et similiter de unitate scientiæ secundum genus, quæ attenditur secundum unitatem generis scibilis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas in scripto super Boetium *de Trinitate,* q. 5, art. 1, ubi dicit sic : « Secundum distinctionem rerum oportet scientias speculativas dividi. Sciendum tamen quod quando habitus vel potentiæ pænes objecta distinguuntur, non distinguuntur pænes quaslibet differentias objectorum, sed pænes illas quæ sunt per se objectorum in quantum objecta sunt; esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensibile, et ideo pænes hoc non sumitur differentia sensuum, sed magis pænes differentias coloris et soni (α). Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium in quantum speculabilia sunt. Speculabili autem quod est objectum speculativæ potentiæ, aliquid competit ex parte potentiæ intellectivæ (α), et aliquid ex parte habitus scientiæ, quo intellectus perficitur. Ex parte quidem intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus immaterialis est. Ex parte vero scientiæ competit ei quod sit necessarium, quia scientia est de necessariis, ut probatur primo *Posteriorum* (t. c. 7); omne autem necessarium, in quantum hujusmodi, est immobile : quia omne quod movetur, in quantum hujusmodi, est possibile esse et non esse, vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur 10. *Metaphys.* (t. c. 26). Sic igitur speculabili (β), quod est objectum potentiæ speculativæ, competit separatio a motu et a materia, et applicatio ad ea; et ideo secundum ordinem remotionis a materia et a motu, scientiæ speculativæ distinguuntur. Quædam igitur speculabilium sunt, quæ dependent a materia secundum esse, quia nonnisi in materia esse possunt; et hæc distinguuntur. Quia quædam dependent a materia secundum esse et intellectum; sicut illa in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet poni carnes et ossa ; et de his est Physica, sive scientia naturalis. Quædam vero sunt, quæ quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus; et de his est Mathematica. Quædam vero speculabilia sunt quæ non dependent a materia secundum esse suum, quia (γ) sine materia esse possunt; vel nunquam sunt in materia, sicut Deus et Angelus; sive in quibusdam sit in materia et in quibusdam non, ut substantia, quantitas, qualitas, potentia et actus, unum et multa, et hujusmodi, de quibus omnibus est Theologia; id est divina scientia : quia præcipuum cognitorum in ea est Deus; quæ alio nomine dicitur Metaphysica, id est transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire ; dicitur autem prima Philosophia, in quantum aliæ scientiæ, ab ea principia accipientes, eam sequuntur. Non est autem possibile quod sint aliquæ res quæ secundum intellectum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, est immaterialis. Et ideo non est quartum genus philosophiæ præter prædicta. » — Hæc ille.

Item in scripto super primum *Poster.* (lect. 41), versus finem, cap. 27, *Scientia est certior,* sic ait : « Materialis diversitas objecti non diversificat habitum, sed solum formalis. Cum ergo scibile sit proprium objectum scientiæ, secundum materialem diversitatem scibilium non diversificabuntur scientiæ, sed secundum diversitatem eorum formalem. Sicut

(α) *soni. — subjecti* Pr.

(α) *speculativæ* ad. Pr.
(β) *speculabili. — speculationi* Pr.
(γ) *sine materia esse possunt vel.* — Om. Pr.

autem formalis ratio visibilis sumitur ex lumine, per quod color videtur, ita formalis ratio scibilis accipitur secundum principia, ex quibus aliquid scitur. Et ideo, quantumcumque sint aliqua diversa scibilia secundum suam materiam, dummodo per eadem principia sciantur, pertinent ad unam scientiam; quia jam non erunt diversa in quantum sunt scibilia; sunt enim scibilia per sua principia. Sicut patet quod voces humanæ multum differunt a sonis corporum inanimatorum; sed tamen quia secundum eadem principia attenditur consonantia in vocibus humanis et sonis corporum inanimatorum, eadem est scientia musicæ, quæ de utrisque tractat. Si vero aliqua sint eadem secundum materiam, et tamen per diversa principia considerentur, manifestum est quod ad diversas scientias pertinent; sicut corpus mathematicum non est separatum subjecto a corpore naturali : quia tamen corpus mathematicum cognoscitur per principia quantitatis, corpus autem naturale per principia motus, non est eadem scientia Geometria et Naturalis. Patet ergo quod ad diversificandum scientias sufficit diversitas principiorum, quam comitatur diversitas generis scibilis. Non est autem intelligendum, quod ad unitatem scientiæ sufficiat unitas primorum principiorum simpliciter, sed unitas primorum principiorum in aliquo genere scibilium. Distinguuntur autem genera scibilium secundum diversum modum cognoscendi; sicut alio modo cognoscuntur ea quæ diffiniuntur cum materia, et ea quæ diffiniuntur sine materia; unde aliud genus scibilium est corpus materiale et corpus mathematicum; unde sunt diversa principia utriusque generis, et per consequens diversæ scientiæ; utrumque autem horum distinguitur in diversa genera scibilium, secundum diversos modos et rationes cognoscibilitatis. » — Hæc ille.

Idem ponit in scripto super primum *Physicorum* (lect. 1) : « Sciendum, inquit, quod cum omnis scientia sit in intellectu, per hoc autem aliquid sit intelligibile in actu quod aliqualiter abstrahatur a materia, secundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias pertinent. Rursus cum omnis scientia per demonstrationem habeatur, et medium demonstrationis sit diffinitio, oportet secundum diversum modum diffinitionis, modum scientiarum diversificari. Sciendum est igitur quod quædam sunt, quorum esse dependet a materia, nec sine materia diffiniri possunt. Quædam vero sunt, quæ licet esse non possint nisi in materia, in eorum tamen diffinitione materia sensibilis non cadit. Et hæc differunt ab invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili; et necesse est quod in ejus diffinitione materia sensibilis cadat : est enim simus, nasus curuus; et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis. Curvum vero, licet esse non possit sine materia sensibili, tamen in ejus diffinitione materia sensibilis non ponitur; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines, et figuræ. Quædam vero sunt quæ non dependent aliquo modo a materia sensibili, neque secundum esse, neque secundum rationem, vel quia numquam sunt in materia, sicut Deus et aliæ substantiæ separatæ, vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia, et actus, et ipsum ens. De hujusmodi autem, est Metaphysica. De his vero quæ dependent a materia sensibili secundum esse, sed non secundum rationem, est Mathematica. De his vero quæ dependent a materia sensibili secundum esse et secundum rationem, est Physica. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus apparet quod divisio scientiarum secundum genus, vel etiam earum unitas secundum genus, attendenda est pænes divisionem vel unitatem generalem scibilis in quantum est scibile; ita quod omnes illæ scientiæ sunt eædem secundum genus, quarum objecta reducuntur ad idem genus scibilis; et illæ differunt genere, quarum objecta non sunt reducibilia ad idem scibile, sed ad diversa genera; similiter quod illæ scientiæ differunt genere, quarum media demonstrativa vel probativa non reducuntur ad unum scibile, sed ad diversa. Ex hoc sequitur quod theologia humanitus inventa, differt secundum genus a Theologia per revelationem habita. Nam una sumit media, per quæ probat suas conclusiones, a lumine divino; alia vero, a lumine intellectus agentis. Et ideo dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 1, art. 1, ad secundum : « Diversa, inquit, ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est a materia abstractum, naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus physicæ disciplinæ tractant, secundum quod cognoscibilia sunt lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde Theologia quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est : Unitas specifica habitus scientifici attendenda est pænes unitatem rationis formalis objecti, quam ille habitus primo et per se respicit; ita quod omnes illi habitus sunt idem specie, qui respiciunt idem objectum sub eadem ratione formali primo et adæquate, sive illa ratio sit generalis sive specialis.

Et loquor (α) de formali ratione objecti in quantum est scibile. Similiter intelligo de ratione formali, non solum quæ se habet ut *quod* cognoscitur, sed etiam de ratione formali quæ se habet ut *quo* objectum cognoscitur. Nam habitus diversi possunt

(α) *loquor*. — *loquitur* Pr.

respicere idem objectum sub eadem ratione formali primo modo, qui tamen distinguuntur per rationem objecti secundo modo sumptam, ut patet prima secundæ, q. 54, art. 2, ubi sic dicitur : « Habitus specie distinguuntur secundum tria. Uno quidem modo, secundum principia activa talium dispositionum. Secundo modo, secundum objecta specie differentia. Tertio modo, secundum naturam (α). » Et exemplificat de primo modo, de physica et astrologia, quæ sunt diversi habitus propter diversa media demonstrandi, licet considerent quandoque idem objectum et eamdem conclusionem. De secundo exemplificat in contrariis, quæ eodem habitu scientiæ cognoscuntur, quia ad eamdem rationem scibilis pertinent; et per oppositum habitus quandoque distinguuntur, quia objecta diversa habent. De tertio exemplificat in virtute heroica et humana : quia una disponit ad actum convenientem naturæ superiori, et alia ad actum convenientem naturæ inferiori; et similiter in vitio et virtute. — Patet ergo quod diversitas mediorum demonstrativorum tollit unitatem habitus. Talia autem media dicuntur formales rationes objectorum scientiæ secundo modo, ut patebit in alia conclusione (β). Ad unitatem ergo specificam habitus requiritur duplex unitas formalis rationis, scilicet illius quæ se habet ut quod, et illius quæ se habet ut quo.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor *de Virtutibus*, q. 2, art. 4 : « Unitas, inquit, cujuslibet potentiæ vel habitus, ex objecto consideranda est; et hoc ideo quia potentia, hoc ipsum quod est, dicitur in ordine ad possibile, quod est ejus objectum; et sic ratio et species potentiæ ex objecto accipitur. Et similiter est de habitu; qui nihil aliud est quam quædam dispositio potentiæ perfectiva ad suum objectum. Sed in objecto consideratur aliquid ut formale, et aliquid ut materiale. Formale autem in objecto est illud secundum cujus rationem objectum refertur ad potentiam vel habitum. Materiale autem est illud in quo hoc fundatur. Ut si loquamur de objecto potentiæ visivæ, objectum ejus formale est color, vel aliquid hujusmodi : in quantum enim aliquid est coloratum, in tantum est visibile; sed materiale in objecto est corpus, cui accidit color. Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem objecti rationem per se; ad illud autem quod est materiale in objecto, per accidens. Et quia ea quæ sunt per accidens non variant rem, sed solum ea quæ sunt per se; ideo materialis diversitas objecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis : una enim est potentia qua videmus lapides et homines et cœlum, quia ista diversitas objectorum est materialis et non secundum rationem formalem visibilis; sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quia sunt per se sensibilia. » — Hæc ille.

Item prima parte, q. 1, art. 3, dicit : « Unitas potentiæ vel habitus est consideranda secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti : puta homo, asinus et lapis conveniunt in una ratione formali colorati quod est objectum visus. » — Hæc ille.

Idem ponit secunda secundæ, q. 4, art. 6 : « Quilibet, inquit, habitus ex objecto habet speciem, sed ex subjecto individuatur. » — Hæc ille.

Ex istis patet quod omnes illi habitus scientifici dicerentur idem specie, qui per se primo respicerent objecta sua sub ratione mobilis; sic quod illa ratio esset formalis in objectis illorum habituum, et adæquata cuilibet habitui, sic quod habitus non plus se extenderet quam illa ratio, nec e contra. Et idem esset si talis ratio esset communior vel minus communis quam ratio mobilis, puta ista : ratio mobilis secundum locum, vel : mobilis ad formam realem; dum tamen adæquaretur habitui et esset formalis in objecto ejus. Quod si quæratur quid sufficiat ad specificam divisionem habituum scientificorum; dicitur quod quicumque habitus respiciunt aliqua objecta formalia per se primo et adæquate differentia specie, utique differunt specie; et hoc, si talia objecta formalia differant specie, non sub quocumque genere, sed solum sub hoc genere, quod est scibile : hoc enim genus scibile dividitur in genera subalterna, et post per alia usque ad species specialissimas.

Quarta conclusio est quod Theologia est una scientia.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 1, art. 3, ubi, postquam dixit quod unitas habitus consideranda est secundum formalem rationem objecti, subdit : « Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua, secundum quod sunt divinitus revelabilia, omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una formali ratione objecti hujus scientiæ; et ideo comprehenduntur sub doctrina sacra sicut sub una scientia. » Similiter ibidem, ad secundum, dicit : « Nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa aliquas materias, quæ communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori; quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali; sicut objectum sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ quæ est una et simplex omnium. »

Eamdem conclusionem ponit primo *Sentent.*,

(α) *naturam.* — *materiam* Pr.
(β) *conclusione.* — *quæstione* Pr.

q. 1 prologi, art. 2, dicens : « Quanto aliqua cognitio est altior, tanto est magis unita et ad plura se extendit. Unde intellectus divinus, qui est altissimus, per unum quod est ipse Deus, omnium rerum distincte cognitionem habet. Ita etiam, cum ista scientia sit altissima, per ipsum lumen divinæ revelationis vel inspirationis efficaciam habens, ipsa unica manens, diversarum rerum considerationem habet. » — Hæc ille.

Et hoc de primo articulo.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia. Siquidem contra primam (α) conclusionem arguit Aureolus (Prologi q. 3, art. 1) probando quod unitas habitus scientifici non sit per modum formæ simplicis, nec sit unitas collectionis specierum intelligibilium, quæ duo videtur ponere conclusio prima.

Primum autem istorum probat triplici ratione. — *Primo* arguit sic. Habens habitum, si non fuerit impeditus, potest operari per illum et elicere actum. Sed primum habens gradum scientiæ vel habitus respectu primæ conclusionis, non potest exire in actum cognitionis respectu centesimæ, quamvis possit respectu primæ. Igitur habens habitum respectu primæ conclusionis, non habet totum habitum per essentiam omnium conclusionum ; et per consequens alia et alia realitas respicit aliam et aliam conclusionem in habitu scientifico, ut videtur. — *Secundo* sic. Illi habitus qui habent distinctas generationes, et distinctas corruptiones, et distinctas intentiones et remissiones, sunt realiter et essentialiter distincti, non solum sicut gradus ejusdem essentiæ. Hoc patet. Quoniam si essent sicut gradus ejusdem habitus, haberent eamdem intensionem et idem augmentum. Sed habitus decem conclusionum potest seorsum generari et intendi absque hoc quod generetur vel intendatur habitus respectu centesimæ; meditans enim frequenter de conclusionibus primis geometriæ, non est dubium quod intendit continue habitum respectu illarum ; nec tamen conclusiones quindecim novit. Ergo habitus quantumcumque intensus illarum conclusionum et istarum non est unus et idem. — *Tertio* sic. Impossibile est habitus oppositos stare simul. Sed ignorantia conclusionis centesimæ, — ignorantia dico, qua creditur ejus oppositum esse verum, non ignorantia negationis, quæ est nescientia simplex, — illa, inquam, ignorantia est habitus corruptivus contrarius habitui scientifico ejusdem conclusionis. Igitur ista ignorantia et ista scientia impossibile est quod stent simul. Certum est autem quod ista ignorantia potest stare cum habitu scientifico decem primarum conclusionum ; possibile est enim aliquem recte sentire de conclusionibus decem alicujus scientiæ, et errare circa centesimam. Ergo habitus decimæ et centesimæ non sunt idem realiter. *Confirmatur*. Quoniam formæ contrariæ sunt incompossibiles in eodem propter talem repugnantiam et oppositionem ; et idcirco tota essentia habitus scientifici omnium conclusionum errori, et ignorantiæ omnium repugnaret, si quælibet esset una res indivisibilis et simplex. Et sic probatum est primum, scilicet quod habitus scientificus non sit una simplex qualitas.

Secundum probat sic. *Primo*. Quia habitus scientificus generatur ex actu intellectus discursivo, cum acquiratur per demonstrationem. Illud ergo quod relinquitur ex actu, aut est purus ordo impressus rebus, aut sunt ipsæ species intelligibiles, aut aliquid absolutum factum circa eas. Non autem potest poni quod per istum actum ordo ipsis speciebus imprimatur immediate, ne relatio sit primus terminus productionis, contra Philosophum 5. *Physicorum* (t. c. 10). Nec potest dici quod ipsæ species imprimantur : quia jam ante erant. Nec potest dici quod aliquid absolutum fiat circa eas quod sit causa fundandi istum ordinem, cum in intellectu non ponatur aliquid nisi habitus et actus et species. Igitur impossibile est poni quod ordo specierum sit essentialiter scientia. — *Secundo*. Habitus scientiæ est aliquid absolutum in genere qualitatis, licet relationem ad actum includat et ad objectum. Sed ordo specierum non est absolutum in genere, nec refertur ad actum vel objectum ; sed est relatio unius speciei ad aliam. Ergo ordo specierum non erit habitus scientificus. — *Tertio* sic. Scientia est habitus conclusionis, non autem principiorum aut præmissarum, ut patet secundo *Posteriorum* (t. c. 27, lect. 20). Sed ordo specierum non solum respicit conclusionem, sed totam etiam demonstrationem, cum sit ordo majoris extremitatis ad medium et medii ad minorem, et per consequens totius discursus. Ergo non erit habitus scientificus. — *Quarto*. Ordo cum sit relatio non potest esse principium actus intellectus aut alicujus operationis. Sed scientia est actus primus et principium actus secundi, qui est intelligere conclusionem. Ergo non potest esse ordo specierum. — *Quinto*. Si est ordo specierum, aut est ordo situalis, et hoc non potest esse, quia species non sunt situatæ in intellectu, nec habent hic aut ibi, nec prius aut posterius in situ ; aut erit ordo causalis, quod una species ex alia causetur ; et hoc esse non potest, quia species sunt in intellectu, antequam habitus scientificus generetur, et iterum species cau-

(α) *primam*. — Om. Pr.

santur in intellectu a phantasmate et intellectu agente; aut ordo formalis, quasi una sit apta prius informare intellectum quam alia; nec hoc esse potest, quia tunc statim dum imprimuntur in intellectu, debet esse iste ordo, et tamen non statim habetur habitus scientificus; aut ordo usualis, ut scilicet intellectus sit inclinatus vel determinatus ad utendum quodam ordine specie majoris extremitatis, deinde medii, deinde minoris, deinde inhærentiæ majoris ad minorem; talis quippe determinatio intellectus si ponatur ad istum ordinem non erit ex ipsis speciebus, sed ex aliquo determinativo facto ab intellectu, quo inclinetur ad illum ordinem utendi speciebus. Igitur habitus scientificus non est ordo. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit in hoc quod ibi ponitur habitus scientificus propter secundum medium demonstrationum diversificari.

Et **primo** sic. (Pr. q. 3, art. 3). Demonstratio quia et propter quid non procedunt per medium uniforme, ut patet primo *Posteriorum* (t. c. 30). Sed conclusio nota per demonstrationem quia et propter quid potest ad eumdem habitum scientificum pertinere; astrologus enim scit quod eclypsis lunæ erit, et propter quid erit, scilicet propter interpositionem terræ inter Solem et Lunam. Ergo habitus poterit esse unus, licet media diversificentur. Neque valet si dicatur quod scientia quia et propter quid sunt diversæ scientiæ, secundum Philosophum primo *Posteriorum*. Hoc nempe verum est quod sunt diversæ notitiæ partiales; sed quin possint esse partes unius scientifici habitus, non est verum.

Secundo. Quia physicus demonstrat per omnes causas, ut patet secundo *Physicorum* (t. c. 70). Sed demonstrationes per quatuor causas sumunt media alterius rationis, cum causæ sint alterius rationis; primo enim *Posteriorum* (t. c. 39) ponuntur quatuor modi demonstrandi, secundum quatuor genera causarum. Ergo identitas habitus potest stare cum diversitate mediorum.

Confirmatur. Quia Philosophus, tertio *Metaphysicæ* (t. c. 3), quærit quæstionem, an omnia genera causarum pertineant ad eamdem scientiam, et dicit quod sic; ubi dicit Commentator quod hoc non invenitur (α) nisi in scientia naturali tantum, quod aliqua scilicet demonstret per omnes causas.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit **primo** sic. Si unitas rationis objecti sufficit ad causandum unitatem in habitu, aut hoc est unitas specifica, aut generis subalterni, aut generalissimi, aut ipsius entis. Sed illa unitas formalis rationis quæ facit habitum unum non est unitas specifica, quoniam tunc tot essent scientiæ quot sunt species specialissimæ. Nec generis subalterni, quoniam pari modo tot erunt scientiæ quot genera subalterna. Nec generalissimi, quoniam tunc tantum essent decem, juxta numerum decem prædicamentorum. Nec ipsius entis, quia tunc esset tantum una scientia, maxime (α) si ens sit unius rationis. Ergo patet quod objectum, ex hoc quod est unius rationis formalis, non tribuit habitui specificam unitatem.

Secundo sic. Habitus fertur ad objectum sicut et potentia. Sed duæ potentiæ habent ferri super idem objectum et sub eadem ratione, ut sensus communis et visus super colorem, et intellectus et voluntas super rationem boni. Ergo duo habitus habent ferri super idem objectum et sub eadem ratione.

Tertio sic. Opinio et scientia sunt habitus diversi. Sed isti possunt esse de eodem objecto et sub eadem ratione. Igitur idem quod prius.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit **primo** sic. (Pr. q. 3, art. 3). Eodem modo se habet divina illustratio et revelatio ad revelata et cognita per revelationem, sicut se habet intellectus agentis illuminatio et illustratio ad ea quæ cognoscuntur per ejus illustrationem. Sed cognita per illustrationem intellectus agentis pertinent ad diversas scientias physicas et humanitus inventas, quantumcumque non cognoscantur nisi ut cognita ex intellectus illuminatione. Ergo et ea quæ per divinam revelationem cognita sunt, ad diversas scientias pertinere possunt, quamvis non cognoscantur nisi quatenus revelata.

Secundo. Tu dicis quod objecta materialia non distinguunt habitus, dum tamen sit eadem ratio formalis; dicis etiam quod omnia considerata in Theologia considerantur in quantum revelabilia, idcirco Theologia est una. Ex quo apparet quod esse revelabile est formalis ratio objectiva in subjecto Theologiæ. Sed istud stare non potest secundum dicta tua. Unius enim scientiæ est unum formale objectum, et sub una ratione formali. Sed, secundum te, Deus, sub ratione deitatis, est subjectum Theologiæ. Ratio autem deitatis et ratio revelabilis non sunt eædem, cum revelabile sit relatio, divinitas autem absolutum. Ergo impossibile est quod ratio revelabilis sit formalis ratio objectiva in Theologia; cujus tamen oppositum tu ponis. Unde non apparet quin ista duo repugnent, scilicet quod Deus sit subjectum Theologiæ in quantum Deus, et quod esse revelabile sit formalis ratio objectiva. Igitur non est una Theologia, quæ

(α) *invenitur.* — *inveniatur* Pr.

(α) *maxime.* — Om. Pr.

omnia consideret in quantum sunt divinitus revelabilia.

Tertio. Possibile est aliquem scire geometricalia et physica et moralia, in quantum divinitus revelata; ut si cui Deus infunderet istas scientias, sicut forsitan fecit Salomoni. Sed talis haberet plures scientias et plures habitus, non obstante quod omnia cognosceret quatenus revelata divinitus. Ergo pari ratione in Theologia plures habitus esse possunt, non obstante ratione tua.

Quarto. Deus in revelatione theologica se habet in ratione præcipui Doctoris. Sed sub eodem doctore potest homo plures scientias accipere et plures habitus, non obstante quod semper maneat doctor idem. Ergo Theologia poterit esse plures habitus, esto quod omnia consideret et ut divinitus revelata. — Hæc ille.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra primam conclusionem, et pro tribus argumentis primo loco factis, dico quod concludunt habitum non esse simplicem qualitatem, sumendo habitum pro collectione specierum intelligibilium ordinatarum ad considerandum. Non enim est possibile quod aliquis sit nunc potens ad considerandum aliquam conclusionem, et non prius, nisi noviter fuerit factus in actu primo per speciem novam intelligibilem a phantasmatibus abstractam, vel adveniat ei nova illustratio luminis alicujus. Oportet ideo quod habeat plures species quam prius; et consequenter quod habitus scientiæ crescat, si habitus scientiæ illo modo sumatur. Si autem habitus scientiæ sumatur pro habilitate, vel potius pro qualitate habilitante ad considerandum per illas species; tunc dico quod erit idem habitus in principio et in fine secundum essentiam, quamvis ille habitus, advenientibus novis speciebus vel demonstrationibus conclusionum, extendat se ad plura quam prius. Ideo isto modo sumendo habitum, argumenta non concludunt.

Dico ergo ad *primum* quod non oportet quod habens habitum imperfectum, et qui actu non se extendit ad omnia ad quæ potest se extendere, possit considerare per illum habitum omnes conclusiones ad quas ille habitus se extendere potest; sed solum illas ad quas dictus habitus actualiter se extendit. Quod si quæratur quando fit talis extensio noviter ad conclusiones ad quas prius non se extendebat; dico quod ille habitus est dispositio potentiæ ad considerandum nunc per species intelligibiles primam conclusionem, ita quod intellectus per eum est in potentia proxima respectu considerationis primæ conclusionis. Et quia in consideratione primæ conclusionis, inchoata est consideratio secundæ, ideo per illum habitum est in potentia remota ad considerandum de secunda; et similiter consideratio tertiæ est inchoata in consideratione secundæ; et sic de sequentibus. De tali autem potentia remota, intellectus reducitur ad actum per actum demonstrationis, ita quod habitus qui sufficienter ponebat intellectum in actu primo vel potentia proxima respectu primæ conclusionis, nunc idem facit respectu secundæ; et sic intelligo illam extensionem.

Ad secundum dico quod est fallacia figuræ dictionis, mutando quid in aliud aliquid. Nam in majori loquitur de habitu absolute sumpto, et in minori subsumit de habitu relato ad talem conclusionem vel talem. Dico enim quod idem habitus est per essentiam respectu omnium conclusionum unius scientiæ; sed ille habitus quandoque inclinat et disponit intellectum ad considerandum de una conclusione, et non de alia, et quandoque vehementius respectu unius quam respectu alterius, nisi in potentia; quod contingit ideo quia elicit actum respectu unius, et non alterius, vel non ita sæpe.

Ad tertium dico quod habitus oppositos impossibile est esse simul in eadem potentia intellectiva secundum actum completum, sed habitus oppositos, quorum unus est in potentia et alius in actu, non est impossibile simul esse in eadem potentia intellectiva. Sic autem est in proposito. Dico enim quod habitus, qui solum actu se extendit ad decem primas conclusiones geometriæ, non est habitus in actu respectu conclusionis centesimæ, sed in potentia; et ideo nihil prohibet istum habitum et illam ignorantiam eidem simul inexistere.

Ad confirmationem dico similiter quod licet contrarietas consurgat ex formæ essentia, tamen incompossibilitas coexistendi comitatur formas secundum actum, et non secundum potentiam. Illud autem quod dictum est de extensione habitus, scilicet quomodo habens habitum respectu conclusionis centesimæ non potest exire semper in actum, nisi per demonstrationem aliquam habens habitum de imperfecto ad perfectum deducatur, simile est illi quod ponit sanctus Doctor in alio proposito, scilicet quod habitus primorum principiorum, tam in speculativis quam in practicis, sunt in nobis a natura, et tamen nullus potest exire per eos in actum considerandi nisi proponantur termini eorum. Unde sanctus Doctor prima secundæ, q. 51, art. 1 : « Sunt, inquit, in hominibus aliqui habitus naturales, tamquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum naturam quidem speciei, ex parte ipsius animæ; sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est

majus sua parte, et simile est in cæteris. Sed quid est totum et quid pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus in secundo *Posteriorum* (t. c. ult.) ostendit quod cognitio principiorum provenit ex sensu. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod non semper oportet quod habens habitum respectu alicujus speculabilis, possit exire in actum speculandi per habitum, nisi perfecte habeat habitum respectu illius, et non solum secundum inchoationem. Sic autem habet habitum respectu conclusionis centesimæ, qui solum audivit demonstrationem respectu primarum decem.

Sed contra istas responsiones argui potest ex dictis Gregorii de Arimino (Pr. q. 3, art. 1). Sit, inquit, A habitus geometriæ in Socrate perfecte sciente omnes conclusiones geometriæ, quarum scientia est inventa; et sit B habitus geometriæ existens in Platone qui solum scit primam propositionem geometriæ. Tunc, secundum te, A et B sunt habitus ejusdem rationis. Nam cum Socrates scivit primo primam conclusionem geometriæ, quam etiam Plato scit, A fuit ejusdem rationis cum B, ut clarum est. Sed nunc A nihil alterius rationis omnino includit essentialiter quam tunc, secundum opinionem tuam. Igitur et nunc est rationis ejusdem. Tunc arguo sic. Cuilibet actui in quem per se potest A, omnis forma ejusdem rationis potest in similem secundum speciem. Sed in actum sciendi vel demonstrandi centesimam conclusionem geometriæ per se potest A. Igitur et quælibet forma ejusdem rationis potest in similem secundum speciem. Sed B est ejusdem rationis cum A. Igitur etc. Major patet inductive; nec habet instantiam in aliquo. Et sic sequitur quod quicumque sciret unam conclusionem geometriæ, sciret omnes. Consequens est falsum et contra experientiam.

Diceretur forte, inquit, quod major est vera de formis ejusdem rationis æque perfectis tantum; in proposito autem non sunt formæ æque perfectæ. Secundo diceretur quod major tunc solum est vera, quando nihil est in una, cui consimile non sit in alia; nunc autem aliqui respectus sunt in A quorum similes non sunt in B; videlicet respectus ad alias conclusiones præter primam.

Sed prima responsio non valet, quia propositio illa non est solum vera de formis æque perfectis; sed etiam de perfectioribus et imperfectioribus habet veritatem; unde si calor summus potest calefacere et desiccare et rarefacere passum sufficienter dispositum sibi proportionatum, omnia potest calor minimus in passo sibi proportionato, licet non possit in æque perfectas et intensas actiones. Nunc autem intellectus proportionatum passum est, et respectu cujuslibet sui habitus. Igitur etc. Confirmatur per Commentatorem primo *Cœli* comment. 19, dicentis : « Natura partis corporis similium partium est eadem cum natura totius diffinitione, et cum sit eadem diffinitione, eadem est forma, et cum eadem est forma, eadem est actio proveniens ab illa forma. Si ergo actiones provenientes a gravi et levi, sunt isti duo motus, necesse est ut proveniant a parte sicut a toto. » — Hæc Comment. — Similiter arguitur in proposito. — Item tertio *Cœli* comment. 72, dicit : « Regula est quod a causis quarum natura est eadem, et non differunt nisi secundum magis et minus, non sequitur nisi una natura, diversa secundum magis et minus. Si ergo anguli acuti calefaciant multum, ergo anguli acuminis minoris calefacient minus. Sequitur ergo ex hoc ut omnia elementa sint calefactiva, sed differunt secundum magis et minus. Causæ enim diversæ in quantitate habent diversa causata in quantitate, et utrumque est ejusdem speciei. » — Hæc Commentator. — Ex quibus evidenter apparet quod in quamcumque operationem potest aliqua forma in similem secundum speciem, et si non in æque perfectam; potest quælibet minor ejusdem rationis. Immo dicit quod hæc est regula, et maxima quædam, et non est dubium; quod patet inductive. Ergo patet quod si ab A provenit actus sciendi conclusionem centesimam, etiam ab ipso B provenit actus sciendi eamdem.

Secundo contra eamdem responsionem arguit sic. Habitus geometriæ potest intendi per actus circa eamdem conclusionem, et per actus circa diversas conclusiones, secundum te. Tunc quæritur, aut, cum habitus augetur per actus diversarum rationum, acquirit ipse aliquod absolutum, seu aliquam entitatem absolutam aliam secundum speciem quam quando intenditur per similes actus, aut non. Si sic, ergo habitus perfectus potens in actus circa alias conclusiones includit aliqua plura alterius rationis; et per consequens non est una forma simplex, una numero secundum essentiam : ex pluribus enim formis diversarum rationum non resultat una forma numero essentialiter. Si vero nihil aliud acquirit, etiam ponatur quod habitus remissus unius conclusionis intendatur præcise per actus circa eamdem conclusionem elicitos. Aut ergo postquam erit intensus inclinabit ad actum alterius conclusionis ad quam prius non inclinabat, et tunc sequitur quod quis eliciendo actus tantum circa eamdem conclusionem determinatam acquirit scientiam de aliis, et qui de aliqua conclusione numquam consideravit, prompte et faciliter exibit in actum scientiæ circa illam; quod experientia omnino negat. Aut habitus taliter intensus non inclinabit ad actum alterius conclusionis quam prius; et tunc sequitur quod nec etiam intensus per actus circa alias conclusiones, ex quo nihil fit circa habitum per dissimiles actus, quod non fiat per similes. Patet etiam in exemplo : nam si calor genitus ab igne in aliquam actionem non potest, etiam æque intensus a sole in illam non poterit : formæ enim, ad hoc ut sit principium alicujus operationis, accidit a quo sit genita vel augmentata, dummodo idem

fiat circa ipsam per quodlibet illorum a quibus dicitur gigni vel augeri.

Secunda responsio etiam non valet. — Primo quia si formæ absolutæ sunt ejusdem rationis, propter nullum respectum convenientem uni et non alteri erit una illarum principium alterius operationis secundum speciem quam sit alia, loquendo de operatione per se sibi convenienti. Sermo enim dicens quod propter alium et alium respectum proveniat a forma alia et alia operatio secundum speciem, est sermo extra normam; ut dicit Philosophus primo *Cœli,* ubi dicit Commentator comment. 81 : « Iste sermo est extra normam, quia diversitas motuum corporum non est nisi propter diversitatem formarum substantialium, et non propter diversitatem in relatione, aut quantitate, aut alio prædicamento.» — Secundo : quia non videtur possibile quod habitus, prius ad aliquam conclusionem nullum habens respectum, nullo novo habitu vel gradu habitus acquisito, habeat postea respectum ad illum. — Dices, inquit, quod iste habitus acquirit novum respectum ad aliam conclusionem, propter actum noviter elicitum circa illam; quia notitia sequentis conclusionis dependet a notitia prioris, cujus est habitus ille. Contra : nam multæ sunt conclusiones in una scientia, quæ nullam habent mutuo dependentiam, nec una per aliam scitur, sicut patet de prima et quarta primi Euclidis, et ita est de multis in aliis scientiis. Ergo per actum elicitum circa unam earum, nullus acquiritur respectus in habitu alterius, plus quam in habitu conclusionis alterius scientiæ, ut Physicæ vel Medicinæ. — Item, secundum hanc viam, idem erit habitus numero, subalternans et subalternatus, in quibus est subalternatio per sumptionem principiorum; quoniam notitia conclusionis habitus subalternati dependet a notitia conclusionis subalternantis tamquam a notitia principii. Sed hoc tu non concederes. Igitur. — Item, ex quo per talem novum actum nihil absolutum causatur circa habitum, sequitur quod ideo præcise habet nunc respectum novum ad talem conclusionem, quia actus fuit elicitus circa illam. Igitur, cum non sit naturaliter possibile unquam postea illum actum non fuisse, eo quod transivit in præteritum, sequitur quod impossibile semper postea erit illum habitum non habere respectum ad illam conclusionem, aut non esse habitum illius conclusionis, dum erit. Ex quo ulterius sequitur quod impossibile erit habentem illum habitum perdere scientiam illius conclusionis, nisi etiam perdat scientiam omnium conclusionum illius scientiæ; oportebit enim perdere absolutam essentiam illius habitus, alioquin remanerent omnes respectus acquisiti propter præcedentes actus, et per consequens, habitus cujuslibet conclusionis. — Item aut iste respectus est aliqua alia entitas ab essentia prioris habitus, aut non. Si non, habitus ille non erit, propter ipsum, per se principium alterius operationis secundum speciem quam prius. Si sit alia entitas nova, illa potius erit principium similis actus ei qui fuit elicitus circa conclusionem illam aliam, et propter quam hic respectus dicitur acquisitus, ac per hoc magis dicendus est habitus illius conclusionis, quam habitus ille prior; ex quo consequenter habetur quod illarum duarum conclusionum non est unus habitus numero, immo nec specie. Et similiter potest argui de respectibus circa alias conclusiones acquisitas.

Ad hæc dicitur quod utraque responsio quoad aliquid est bona. Prima quidem tenenda est simpliciter. Secunda similiter teneri potest, quoad hoc quod, sub tali vel tali habitudine, potest in aliquem actum, in quem non posset sine illo; non sic quod relatio sit ratio agendi, sed modus agentis ad agendum necessario requisitus, sicut propinquitas requiritur ad hoc quod ignis agat in passum.

Tunc ad primum contra primam responsionem dicitur quod exemplum de calore non valet, quia calefacere, desiccare, rarefacere sunt tales operationes quod duæ ultimæ sequuntur ad primam; et ideo quidquid potest in primam, potest in tertiam. Sed alia datur instantia : calor enim viri et fœminæ sunt ejusdem rationis, et similiter animæ illorum, et omnes qualitates illorum ; non tamen calor mulieris potest in omnem effectum, in quem potest calor viri, nec e contra : nam qualitates viri non possunt generare lac, sicut qualitates mulieris; nec qualitates mulieris formare fetum, sicut qualitates viri. Ad dicta Commentatoris dicitur quod magis et minus in formis, similiter perfectum et imperfectum, possunt dupliciter attendi. Primo modo quod forma recipiat magis vel minus propter majorem vel minorem participationem formæ in subjecto; et sic dicta Commentatoris habent veritatem. Alio modo propter ordinem vel extensionem ad plura vel pauciora objecta formæ extrinseca ; et isto modo dicitur quod non oportet formam imperfectam posse in quamcumque operationem similem secundum speciem, in quam potest forma perfecta quæ est ejusdem rationis cum imperfecta. Habitus autem Socratis vel Platonis in dicto casu se habent sicut perfectum et imperfectum.

Ad secundum contra eamdem dicitur quod cum habitus scientiæ intenditur per actus demonstrandi diversas conclusiones, non plus advenit ei aliquid absolutum quam cum intenditur per actus similes. Et similiter dicitur quod cum habitus intenditur per actus elicitos circa eamdem conclusionem præcise, licet non possit in actum considerandi alias conclusiones, tamen si intenderetur per actus dissimiles, posset in plures conclusiones quam prius; quia licet nihil addatur ei absolutum plus quam prius, tamen aliter reducitur in actum per actus diversarum rationum, quam per (α) frequentationem actuum

(α) *per.* — Om. Pr.

unius rationis circa eamdem conclusionem. Nec exemplum de sole, quidcumque in proposito facit; quia sol et ignis, in casu argumenti, consimiliter reducunt calorem in actum.

Ad primum contra secundam responsionem dicitur quod respectus non dat actionem habitui; sed consequitur activitatem habitus diversimode in actum reducti per diversas demonstrationes circa diversas conclusiones.

Ad secundum dicitur quod habitus acquirit novum respectum effective per actum demonstrandi alterius rationis a præcedentibus; sed formaliter acquirit, ex hoc quod actuatur plus quam prius. — Objectiones autem factæ contra hoc non valent; nam omnes conclusiones unius scientiæ sic se habent quod una dependet ab alia, vel ambæ ab eodem, et utroque modo procedentes, ad melius cognoscendum primam. — Quod additur de subalternatione non valet, quia non ideo dicimus unicum habitum primæ conclusionis et secundæ, quia notitia secundæ dependet a prima; sed oportet addere quod prima conclusio est ratio cognoscendi secundam, vel idem principium ambas, ita quod in tali ordine evidentia posterioris causatur ex evidentia prioris. Non sic in subalternatione, ubi secundum cognoscitur sine evidentia primi, sciliciter scientiæ subalternantis. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas prima secundæ, q. 8, art. 3, principium potest dupliciter cognosci : uno modo ut ipsum principium cognoscitur in se, et secundum se; alio modo, ut videtur in conclusionibus. Ita quod mens ejus est quod (α) eodem actu cognoscitur principium et conclusio, licet principium secundum se posset intelligi non intellecta conclusione, et similiter conclusio posset seorsum sine principio intelligi, non tamen ut conclusio; et sicut dico de actu, ita conformiter dicendum est de habitu. Dico ergo quod in eadem scientia, eodem habitu cognoscitur conclusio prima, et conclusio secunda ut sequens ex prima; sed in subalternatione est alius habitus hujus et hujus, quia nec primum cognoscitur in secundo, nec secundum ut sequens ex primo, sed quodlibet seorsum. Si enim aliter fieret, tunc dicendum esset quod est unus habitus utriusque. — Ad aliud dicitur quod actus demonstrandi, nihil absolutum causat in habitu. Nec tamen sequitur quod actus demonstrandi, transiens in præteritum, sit fundamentum relationis, sed ipse habitus, qui perfectius est factus in actu quam prius, per dictam demonstrationem. — Ad ultimum dicitur quod respectus est alia entitas ab habitu; nec tamen illa relatio est principium actus, sed ipse habitus fundans relationem noviter. Relatio ergo non est ei ratio agendi, sed modus agentis consequens principium activum, scilicet habitum.

(α) *in* — ad. Pr.

Ad ea quæ secundo loco contra eamdem conclusionem inducuntur dicitur.

Ad primum quidem, quod habitus, sumendo habitum pro qualitate habilitante, generatur ex actu intellectus possibilis, qui est considerare, vel demonstrare. Sed habitus sumptus pro collectione specierum, causatur ex actu intellectus agentis species intelligibiles in intellectu possibili describente, ut supra dictum fuit.

Ad secundum dico quod procedit ex falso intellectu. Non enim intelligit sanctus Thomas quod ordo, qui est relatio, sit habitus scientiæ; sed intendit potius quod habitus scientiæ est essentialiter ipsa species, licet in obliquo includat relationem ordinis et congruentiæ ad considerandum.

Ad tertium dicitur quod duo falsa supponit. Primum est quod quælibet species ordinatæ ad considerandum, sint habitus scientificus. Hoc enim non concedimus, sed solum de speciebus ordinatis ad considerandum propositiones per se notas. Secundum falsum est quod ordo inter præmissas vel inter species intelligibiles sit essentialiter habitus.

Ad quartum sicut ad secundum.

Ad quintum dico quod ille ordo specierum ad convenienter considerandum, qui est de ratione habitus scientifici in obliquo, non in recto, secundum prædicta, nec est ordo situalis, nec ordo causalis, nec formalis, sed usualis, quia intellectus est determinatus ad inchoandum actum intelligendi ab una, et ad determinandum ad aliam, et ad utendum prius una quam alia, secundum quod prius utitur specie subjecti quam prædicati. Talis autem ordo potest esse (α) ab intellectu agente, qui ordinate species depingit in intellectu possibili secundum quod convenit considerationi; quandoque autem ab intellectu possibili qui potest illis speciebus uti taliter, vel aliter, vel tali ordine, et seipsum per actuum frequentiam habilitare ad ordinate illis speciebus utendum. Et cum quæritur quid est illud determinativum factum ab intellectu; dico quod determinativum formale est illa qualitas quam diximus esse habitum primo.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra secundam conclusionem dicitur quod non quælibet diversitas mediorum demonstrationis diversificat habitum scientiæ, sed solum diversitas mediorum, quæ requirit diversam rationem cognoscendi secundum genus; sicut differt medium naturale a mathematico et divino : media enim demonstrationum Physicæ sumuntur ab aliquo quod convenit rei mobili non per accidens, sicut motus vel materia sensi-

(α) *esse.* — Om. Pr.

bilis vel principium motus, ita quod semper in talibus mediis implicatur aliquid pertinens ad motum; media autem mathematica implicant aliquid conveniens quantitati in quantum hujusmodi; ita quod hujusmodi media cadunt in diversa genera contenta sub scibili in quantum hujusmodi. Et ista solutio satis habetur ex prima et secunda conclusione.

Ad secundum et **tertium** patet per idem.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem dicitur quod, ad causandum unitatem specificam in habitu scientifico, sufficit quæcumque unitas rationis objecti, in quantum est cognoscibile. Dum enim habitus respicit objectum primo sub aliqua ratione formali, jam habet unitatem specificam. Nec valent consequentiæ inde factæ, nec sunt ad propositum, sed ex falso intellectu procedunt. Non enim sequitur quod si unitas specifica objecti, in quantum est cognoscibile aut scibile, causat unitatem habitus qui fertur in illud objectum sub tali ratione primo et per se, quod (α) ideo sint tot scientiæ, quot species specialissimæ; quia non omnis species est species scibilis, id est contenta sub hoc genere « scibile »; sed solum sequitur quod tot sunt vel possunt esse scientiæ, quot continet species sub se hoc genus « scibile », in quas per se dividitur. Unde sanctus Thomas in scripto super Boetium, q. 5, art. 1, movet duo dubia in argumentando; quorum primum est in argumento septimo, et est tale : « Scientiæ, inquit, dividuntur sicut et res, ut dicitur tertio *de Anima*. Sed philosophia est de ente : est enim cognitio entis, ut dicit Dionysius in *Epitola ad Polycarpum*. Cum ergo ens dividatur per potentiam et actum, per unum et multa, per substantiam et accidens, videtur quod per hujusmodi debent partes philosophiæ distingui. » — Aliud dubium tangit in octavo argumento : « Multæ, inquit, sunt divisiones entium de quibus sunt scientiæ, magis essentiales quam divisio per mobile et immobile, abstractum et non abstractum, utpote per corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum, et hujusmodi. Ergo divisio partium philosophiæ magis debet accipi penes istas quam penes illas. » — Hæc sunt dubia. — Ad primum respondet sic : « Dicendum, inquit, quod illæ partes entis exigunt eumdem modum tractandi cum ente communi, quia etiam ipsæ non dependent a materia; et ideo scientia de substantiis non distinguitur a scientia de ente in communi. » — Hæc ille. — Ad secundum vero respondet quod « illæ diversitates rerum, quas objectio tangit, non sunt differentiæ per se earum in quantum sunt scibiles; et ideo penes eas non distinguuntur scientiæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quid sit dicendum ad primum contra tertiam conclusionem. Fallitur enim arguens, non advertens quid est dictu differentia, vel species, vel ratio cognoscibilis in quantum hujusmodi.

Ad secundum negatur minor. Licet enim duæ potentiæ attingant idem objectum et eamdem rationem in objecto, numquam tamen duæ potentiæ referuntur ad idem objectum secundum eamdem rationem objecti ut objectum est, vel cognoscibile ut cognoscibile est, et primo et per se, sive loquamur de ratione objecti, ut est res quædam, sive de ratione objecti, ut objectum est. Et quidem hoc secundum patet. Quia secundum diversitatem specierum contentarum sub hoc genere « objectum potentiæ » diversificantur potentiæ : unde color, ut est objectum visus, sub alia specie hujus generis « objectum potentiæ » continetur, et sub alia specie, ut est objectum intellectus, aut voluntatis. Dum enim est objectum visus, correspondet sibi ista ratio objecti, scilicet quod est sensibile per medium extrinsecum diaphanum sine alteratione reali objecti, vel medii, aut organi. Prout autem est objectum intellectus, correspondet sibi ista ratio objecti, scilicet quod est impressivum sui in anima immaterialiter. Secundum autem quod est objectum voluntatis, correspondet sibi ista ratio quod est attractivum animæ ad se post sui intellectionem. Et sic patet quod nunquam eadem res objicitur diversis potentiis secundum eamdem rationem objecti, ut objectum est. Similiter nec secundum eamdem rationem objecti, ut res est, utpote quod idem sit ratio prima et per se quod utraque potentia referatur ad objectum. Licet enim sensus communis, et visus, et intellectus, et voluntas attingant colorem, ut color est, et non solum subjectum ejus, aut aliquid ei accidentale; tamen color non est prima ratio quod aliquid attingatur a sensu communi, sed potius sensibile. Nec est ratio prima, nec per se, quod aliquid attingatur ab intellectu; sed potius est ratio entis. Nec est ratio prima, nec per se, quod aliquid attingatur a voluntate, sed potius ratio boni. Est tamen ratio prima et per se, quod aliquid attingatur a visu. Et ita est de quibuscumque potentiis distinctis, quod numquam illud quod est ratio prima et per se in objecto unius, est ratio prima et per se in objecto alterius. Si color esset ens, et non esset bonus, tunc posset objici intellectui, et non voluntati; et e contra, si esset bonus, et non esset ens, tunc posset objici voluntati, et non intellectui. — Quod autem ulterius objicit arguens de intellectu et voluntate, non valet, ut docet sanctus Thomas *de Veritate*, q. 22, art. 10, ad quartum argumentum, quod fuit tale : « Ubicumque invenitur idem objectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus practici, est idem objectum re et ratione; utriusque enim videtur

(α) *quod ideo.* — *et ideo* Pr.

objectum esse bonum. Igitur intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. » — Et respondet sic (in corp. art.) : « Non quælibet, inquit, objectorum differentia diversitatem potentiarum ostendit, sed differentia objectorum in quantum objecta sunt; non autem aliqua differentia quæ est accidentalis objecto in quantum objectum est. » Et post, subdidit : « Divisio potentiarum non attenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem objecti, quia ipsæ rationes objectorum specificant ipsas operationes potentiarum ; et ideo ubi est diversa ratio objecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res quæ subest rationi, sicut est de vero et de bono. Et hoc etiam patet in rebus naturalibus, nam aer patitur ab igne in quantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus ; in quantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo aer, secundum quod ipse est diaphanus ; quamvis idem sit ignis, qui in utramque potentiam agit. » Et finaliter dicit (ad 4um) quod nihil est objectum intellectus practici, ut bonum, sed ut verum ordinatum ad opus. Unde patet quod licet voluntas amet tam verum quam bonum, et intellectus cognoscat utrumque illorum, scilicet tam bonum quam verum, tamen ratio boni est accidentalis objecto intellectus, et ratio veri vel entis est formalis in eodem. Similiter ratio veri est accidentalis objecto voluntatis, et ratio boni est formalis in eodem. Sic quod, si, per impossibile, aliquid esset bonum, et non verum vel ens, voluntas posset ferri super illud, non autem intellectus ; et similiter si aliquid esset ens et non bonum, intellectus posset illud attingere, non autem voluntas. Non ergo habetur, quod intellectus et voluntas, aut aliæ duæ potentiæ, ferantur in idem objectum, primo et per se ; hoc est, secundum eamdem rationem adæquatam utrique, quod sonat ly primo, et formalem, quod sonat ly per se.

Ad tertium dico similiter quod licet scientia et opinio sint respectu ejusdem conclusionis, non tamen sub eadem ratione formali, loquendo de ratione qua aliquid attingitur. Formale enim in objecto scientiæ est medium demonstrationis ; formalis autem ratio opinionis (α) est medium probabile, vel forte objectum materiale ; licet conclusio scita et opinata sit idem. Et istud planius in sequenti explicabitur quæstione (β).

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quartam conclusionem negatur major. Parum enim valet similitudo de lumine intellectus agentis et de lumine divinæ revelationis, quia lumen intellectus agentis non est formalis ratio in objecto alicujus scientiæ, sicut lumen divinæ revelationis est ratio formalis in objecto hujus scientiæ ; et ideo non oportet, quod cognita in lumine intellectus agentis pertineant ad eumdem habitum, sicut omnia cognita in lumine divinæ revelationis pertinent ad eumdem ; aliter enim cognoscitur aliquid in lumine revelationis divinæ, et aliter in lumine intellectus agentis, sicut aliter color per lucem, et per oculum, et aliter conclusio per intellectum, et per medium demonstrationis.

Ad secundum dico quod non habetur ex dictis sancti Thomæ, quod esse revelabile, ex una parte, sit formalis ratio objecti Theologiæ, et ex alia, Deus sub ratione deitatis, eodem modo sumendo rationem objecti. Sed arguens in hoc fallitur, non attendens quid sanctus Thomas vocet rationem formalem scientiæ alicujus ; quod in alia quæstione (α) dicetur.

Ad tertium dico quod si quis omnes conclusiones omnium scientiarum cognosceret in quantum divinitus revelabiles, hoc est, quod formalis ratio assentiendi in illis conclusionibus esset lumen divinæ revelationis, utique unicum haberet habitum, et non plures. Sic autem est de omnibus conclusionibus Theologiæ, ut theologicæ sunt. Unde sanctus Thomas tertia parte, q. 11, art. 6, ad tertium dicit : « Lumen divinitus infusum est ratio communis intelligendi ea quæ divinitus revelantur. »

Ad quartum dico quod si discipulo addiscenti a doctore, sola docentis auctoritas esset ratio cognoscendi omnia quæ addiscit, utique omnia eodem habitu cognosceret. Sic autem est cum docet revelando. Et ideo Theologia est una scientia.

Et in hoc secundus articulus terminetur.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, dicitur negando minorem. Omnia enim contenta in hac scientia communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ, scilicet in lumine divinæ revelationis. Item omnia habent attributionem ad rationem subjecti, scilicet Deus, sicut effectus ad causam, et principiata ad principium.

Et sic quæstio terminetur.

QUÆSTIO IV.

UTRUM DEUS SIT SUBJECTUM THEOLOGIÆ



Ultimo circa prologum quæritur : Utrum Deus sit subjectum hujus scientiæ.

Et arguitur quod non. Quia omnia quæ determinantur in aliqua scientia comprehenduntur sub subjecto ejus. Sed in sacra Scriptura agitur de multis aliis quam de Deo ; puta de creaturis, et de hominum moribus. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

(α) *opinionis. — scientiæ* Pr.
(β) *quæstione. — conclusione* Pr.

(α) *quæstione. — conclusione* Pr.

In oppositum arguitur sic. Illud est objectum, de quo est principaliter sermo in scientia. Sed Deus sic se habet respectu Theologiæ. Ergo est subjectum ejus.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit :

Prima conclusio : Quod objectum scientiæ est quid incomplexum ex parte rei, licet ex parte nostri sit aliquid complexum per modum enunciabilis.

Hanc ponit sanctus Thomas, in suo simili, loquendo de fide, secunda secundæ, q. 1, art. 2, ubi sic ait : « Cognita sunt in cognoscente per modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat. Et ideo ea quæ secundum se sunt simplicia, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem ; sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quæ secundum se sunt complexa. Sic igitur objectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius rei creditæ ; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res illa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis ; et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enunciabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum quid utrumque est verum. » — Hæc ille.

Et ibidem ad secundum : « Actus credentis non terminatur ad enunciabile, sed ad rem ipsam. Non enim formamus enunciabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide. » — Hæc ille.

Et ad tertium dicit : « Visio patriæ erit veritatis primæ, secundum quod in se est ; et ideo visio illa non erit per modum enunciabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non appræhendimus veritatem primam, sicut in se est. Unde non est similis ratio. » — Hæc ille.

Item tertio *Sentent.* dist. 24, q. 1, art. 1, quæstiuncula secunda, dicit sic : « Credere est cum assensu cogitare. Assentire autem non potest aliquis nisi ei quod verum est. Veritas autem non consistit nisi in complexione, vel intellectuum vel vocum. Et fidei objectum oportet quod sit verum complexum. Et hoc patet per hoc quod quidam philosophi illam operationem intellectus qua componit et dividit appellant fidem. Unde illi qui dixerunt quod fidei objectum est incomplexum, propriam vocem ignoraverunt. Quod enim dicitur, Credo incarnationem, non potest intelligi in formando conceptionem incarnationis, quia sic quilibet (α) qui intelligit quid significatur per nomen, crederet incarnationem ; unde sensus est : credo incarnationem esse vel fuisse. Patet ergo quod fidei in quantum fides est, convenit esse circa verum complexum. Convenit etiam sibi ex propria ratione objecti proprii, quod est prima veritas, de qua non potest sciri quid est, ut intellectus in ejus cognitione feratur, sed cognoscitur, quia est, quod fit per intellectum componentem et dividentem. » — Hæc ille.

Sicut autem dicit de fide, ita de scientia pariter dicendum.

Idem ponit *de Veritate,* q. 14, art. 8, ad quintum, ubi sic ait : « Veritas divina quæ simplex est in seipsa est fidei objectum. Sed eam intellectus noster accipit suo modo, per viam compositionis ; et sic per hoc quod compositioni factæ, tanquam vero, assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum. Et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum ; res enim cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognitionem in seipsa subsistens, quamvis de tali re non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente. » — Hæc ille in forma.

Secunda conclusio est quod subjectum scientiæ non omnino est idem quod objectum ejusdem.

Patet. Quia objectum scientiæ proprie est conclusio demonstrata. Sed subjectum scientiæ est illud quod subjicitur in conclusionibus demonstratis. Primum patet ex prima conclusione. Secundum videtur innuere sanctus Thomas, primo *Sentent.,* in prolog. art. 4, ad primum in oppositum, ubi sic dicit : « Forma simplex non potest esse subjectum accidentis, tamen potest esse subjectum prædicati in propositione ; et omne tale potest esse subjectum in scientia, dummodo illud prædicatum de eo prædicari possit. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod subjectum scientiæ est subjectum propositionis vel conclusionis demonstrabilis ; verumtamen quandoque unum ponitur pro alio, quia etiam subjectum est objectum scientiæ ultimatum, scilicet ad quod terminatur actus studendi, ut ponit prima conclusio, licet objectum scientiæ proximum sit conclusio de subjecto aliquid enuncians.

Tertia conclusio est quod formalis ratio objectiva alicujus habitus scientifici, non solum est illud ad quod primo terminatur actus talis habitus, sed potius illud quod est causa per se quod aliquid per illum actum attingatur.

Ista conclusio consonat dictis aliorum dicentium

(α) *sic quilibet. — sicut qui* Pr.

quod formalis ratio objecti (α) potest dupliciter considerari. Uno modo ex parte scibilis. Alio modo ex parte scientis. Exemplum primi : sicut si aliquis consideret rem secundum quod est ens, et alius secundum quod est mobilis, ibi erit diversa ratio objecti ex parte scibilis. Si autem unus credat aliquam rem, et alter sciat eam quantum ad eamdem proprietatem, ibi est eadem ratio ex parte rei apprehensæ quam unus credit et alius scit, sed non est eadem ratio cognoscendi ex parte considerantis.

Istam conclusionem tenet sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 1, art. 1 : « Sciendum, inquit, quod cujuslibet habitus cognoscitivi (β) objectum duo habet, scilicet illud quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et illud per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometrica materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. »

Item *de Virtutibus,* q. 2, quæ est *de Charitate*, art. 13, ad sextum : « Habitus, inquit, per se respicit formalem rationem objecti, magis quam ipsum objectum materialiter; et ideo si formalis ratio objecti tollatur, species habitus non manet (γ). Formalis autem ratio scientiæ est medium demonstrationis; et ideo memoriter tenens conclusiones geometriæ, si non propter media geometrica eis assentiat, non habebit geometriæ scientiam. » — Hæc ille.

Item tertio *Sentent.* dist. 24, q. 1, art. 1, quæstiuncula prima, dicit : « In objecto, inquit, alicujus potentiæ contingit tria considerare, scilicet illud quod est formale, et illud quod est materiale, et illud quod est accidentale; sicut in objecto visus : quia formale in ipso, est lumen quod facit colorem actu visibilem; materiale vero, est color qui est potentia visibilis; accidentale vero, sicut quantitas et alia quæ comitantur colorem. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, et per suam formam, objectum autem est activum in virtutibus passivis, ideo ratio objecti, ad quam habet proportionem potentia passiva, est illud quod est formale in objecto; et secundum hoc diversificantur potentiæ, et habitus qui ex ratione objecti speciem recipiunt. » — Hæc ille.

Item *de Virtutibus,* q. 2, art. 4, dicit : « Quod formale in objecto, est illud secundum cujus rationem objectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem, est illud in quo hoc fundatur. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit *de Veritate,* q. 14, art. 8, ad quartum.

Ex dictis apparet quomodo formalis ratio objectiva alicujus habitus potest dici illud quod est causa cognoscendi objectum, tanquam movens intellectum ad cognitionem. Sed sciendum quod alio modo potest dici ratio formalis objectiva potentiæ vel habitus, illud quod primo, hoc est adæquate, et per se, hoc est in quantum tale, terminat actum a potentia vel habitu elicitum. Unde objectum formale est duplex, scilicet, *quo* et *quod.* Lux enim potest dici ratio formalis objecti visus, vel objectum formale visus, sicut quo aliquid attingitur a visu, seu quo visus movetur ad videndum objectum; sed color potest dici formalis ratio objecti visus, vel formale objectum visus, sicut quod adæquate, et in quantum hujusmodi, attingitur a visu.

Et quod ista divisio sit consona menti sancti Thomæ patet. Nam ipse *de Veritate,* q. 14, art. 8, ad quartum, dicit sic : « Lux quodammodo est objectum visus, et quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus, nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminative per reflexionem vel alio modo conjungitur, non dicitur esse per se visus objectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato. In quantum autem nihil nisi per lucem videtur, potest lux ipsum visibile esse. Et sic veritas prima est primo et per se fidei objectum. » — Hæc ille.

Ex quibus habetur quod lux dicitur formale objectum visus, sicut quo aliquid videtur; sed color dicitur formale objectum visus, sicut quod primo, et per se videtur. Et non est quæcumque controversia inter prius dicta, et ista, quia totum solvitur per hanc divisionem. Cum enim dicit quod materiale in objecto visus est color, accipit materiale prout distinguitur contra formale ut quo, scilicet quod movet; cum quo tamen stat quod formale in objecto visus ut quod, scilicet quod terminat, est color. Sciendum tamen quod formalis ratio objecti potest sumi tripliciter. Primo modo prout ratio dicit id quod est causa ex parte scientis, quod attingit objectum ut dictum est. Unde ratio isto modo non sumitur pro diffinitione, nec conceptu, aut quidditate, ut patet. Secundo sumitur ratio objecti pro quidditate, vel diffinitione, vel conceptu, quæ primo, et per se attingitur in objecto; sicut color attingitur in omnibus visibilibus, et similiter ratio coloris, vel colorati, illo modo quo ratio potest attingi in re extra, scilicet ex hoc sensu, quod res attingitur ex hoc quod fundat illam rationem. Isto modo, ratio quæ est in anima, attingitur in re extra, et similiter diffinitio; et ista dicitur ratio objecti, ut est res. Tertio modo sumitur ratio pro conceptu vel diffinitione objecti, non ut res est, sed ut est objectum, vel scibile, vel cognoscibile. Nam ratio objecti visus, ut est res, dicitur ratio coloris vel colorati; sed ratio objecti visus, ut objectum est, est hoc quod dico, sensibile per medium extrinsecum diaphanum sine mutatione reali medii aut objecti aut organi. Similiter ratio objecti physicæ est

(α) *objecti. — subjecti* Pr.
(β) *cognoscitivi. — cognoscentis* Pr.
(γ) *manet. — manent* Pr.

corpus mobile loquendo de ratione objecti ut est res; sed loquendo de ratione objecti physicæ ut objectum, tunc ratio illius est hoc quod dico, scibile per medium sumptum a materia sensibili et motu etc. Isto enim modo, ratio objecti dicit rationem aliquam per se contentam sub hoc communi quod dico objectum; et quærere rationem formalem objecti ut objectum est, est quærere aliquam rationem contentam per se sub tali communi ratione; et ista ratio non est *quo* nec *quod* attingitur, sed est ratio sumpta a medio cognoscendi denominans objectum a tali medio.

Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.* dist. 33, q. 1, art. 1, quæstiuncula prima, dicit sic : « Aliqua diversitas objecti sufficit ad diversificandum habitus, quæ tamen non sufficit ad diversificandum potentias; quia potentia alio modo comparatur ad actum, quam habitus; et secundum aliam et aliam rationem objectum correspondet utrique. Potentia enim est principium agendi absolute, sed habitus est principium agendi prompte et faciliter; et ideo objectum, secundum istam rationem qua se habet ad actum simpliciter, respondet potentiæ; sed secundum quod se habet ad facultatem actus, correspondet habitui. Et ideo diversitas materiæ vel objecti, in ordine ad ea quæ faciunt facultatem in actu, facit diversitatem habitus, et non potentiæ. Et inde est quod in speculativis, diversitas materiæ, secundum quod est determinata per diversa media et principia, ex quibus est facultas considerationis, facit diversas scientias; sicut Naturalis quæ ex effectibus et his quæ apparent demonstrat, a Mathematica differt, quæ circa suam materiam ex eisdem principiis et mediis procedere non potest. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo ratio scibilis, ex cujus diversitate scientiæ diversificantur, est ratio objecti sumpta ex medio vel principio sciendi, ut prius dicebatur.

Quarta conclusio est quod formalis ratio subjectiva ut quod, tria requirit : universalitatem, principalitatem et distinctionem.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, primo *Sentent.* q. 1, prolog., art. 4 : « Subjectum, inquit, alicujus scientiæ tres habet comparationes ad scientiam. Prima est quod quæcumque sunt in illa scientia debent contineri sub illo subjecto. Secunda quod per subjectum scientia distinguitur ab aliis scientiis. Tertia quod cognitio subjecti principaliter intenditur in scientia. »

Prima parte vero, q. 1, art. 7, dicit sic : « Subjectum ita se habet ad scientiam sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem assignatur objectum alicujus potentiæ vel habitus, illud sub cujus ratione, omnia referuntur ad potentiam vel habitum. Sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprie objectum visus. » — Hæc ille.

Sciendum enim quod aliquid dicitur objectum, in quantum terminat actum habitus vel potentiæ, sed scilicet subjectum respectu passionum demonstratarum in scientia, vel respectu conclusionum.

Quinta conclusio est quod Deus est subjectum Theologiæ, et formale objectum sicut quod cognoscitur per habitum theologicum primo et per se.

Istam intendit sanctus Thomas prima parte, ubi dixi statim. Cum enim præmisisset illam materiam, scilicet quod proprie assignatur objectum alicujus scientiæ vel habitus, illud sub cujus ratione, omnia referuntur ad potentiam vel habitum, quod quidem ipse vocat objectum formale, ut allegavi in prima conclusione, de duobus, q. 1, art. 7, statim subjungit : « Omnia autem tractantur in sacra Doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium vel ad finem; unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, qui sunt articuli fidei, qui sunt de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam autem attendentes ad ea quæ considerantur in hac scientia, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter materiam hujus scientiæ, scilicet res, vel signa, vel opera restaurationis, vel totum Christum, id est caput et membra. De omnibus istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum; omnia enim alia quæ determinantur in sacra Scriptura comprehenduntur sub Deo, non ut partes, vel species, aut accidentia ejus, sed ut aliqualiter ordinata ad ipsum. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod primo *Sentent.*, ubi supra, videtur oppositum hujus dicere. Ponit enim quod Deus non est subjectum hujus scientiæ nisi sicut principaliter intentum, et sub cujus ratione omnia quæ sunt in ista scientia considerantur; sed subjectum Theologiæ, quod compræhendit sub se tres conditiones subjecti positas in quarta conclusione, secundum eum ibidem, est ens divinum cognoscibile per inspirationem. Sed tamen teneo illud quod finaliter dixit in *Summa*. Nec tamen est magna controversia. Nam, in scripto, illud vocabat subjectum, quod omnia sub se comprehendit per communitatem prædicationis; et illo modo, non est Deus subjectum Theologiæ, sed hoc quod dico ens divinum. Prima parte vero illud vocat subjectum, quod omnia tractata in scientia comprehendit tanquam ad ipsum ordinata, aut aliquam habitudinem habentia.

Sexta conclusio : quod ratio formalis objecti Theologiæ, sicut qua aliquid in Theologia cognoscitur, est lumen divinæ revelationis; et similiter formalis ratio objecti Theologiæ ut objectum est, est hoc quod dico revelabile vel cognoscibile lumine divinæ revelationis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas similiter in multis locis. Nam prima parte, q. 1, art. 3, sic dicit : « Quia, inquit, sacra Doctrina considerat aliqua secundum quod divinitus sunt revelata, omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ. »

Item art. 1, assimilat lumen divinæ revelationis, in Theologia, mediis demonstrativis in scientiis physicis; ubi videtur velle quod sicut alia media sunt rationes formales objectorum cognoscibilium, ita lumen divinæ revelationis est formalis ratio cognoscendi omnia in Theologia tradita. Ait enim sic (ad 2um) : « Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem considerat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda : astrologus per medium mathematicum, id est a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus physicæ disciplinæ tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. » — Hæc ille.

Item tertia parte, q. 11, art. 6, tenet quod scientia animæ Christi indita, habuit pro formali ratione objecti lumen divinæ revelationis. Ait enim sic (arg. 3) : « Anima Christi scivit omnia secundum unam rationem, scilicet secundum lumen divinitus infusum. » Dicit etiam ibidem (ad 3um) quod illud lumen est ratio intelligendi omnia quæ divinitus revelantur. Primo etiam *Sentent.* q. 1 prologi, art. 2, dicit istam scientiam ex lumine divinæ inspirationis efficaciam habere ad manifestationem eorum quæ in disciplinis physicis traduntur.

Ex quibus omnibus apparet quod divina revelatio est formalis ratio qua objecti Theologiæ; et similiter revelabile, modo supra exposito. Est ergo triplex ratio objecti Theologiæ, scilicet ratio cognita, ratio cognoscendi, et ratio quæ accidit cognito et denominat illud propter rationem cognoscendi. Prima est ratio Dei, secunda est lumen divinæ revelationis, tertia est revelabile.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia.

Et quidem contra primam conclusionem arguitur dupliciter. Primo contra hoc quod dicit rem extra esse objectum scientiæ vel fidei. Secundo contra hoc quod dicit enunciabile posse dici objectum; puta, conclusionem esse objectum scientiæ.

Contra primum arguit **primo** sic Gregorius (prolog., q. 1, art. 1). Si res extra esset objectum, multæ scientiæ essent de contingentibus aliter se habere tanquam de objectis. Consequens est falsum, accipiendo scientiam proprie. Nam ut ait Philosophus sexto *Ethicor.: omnes suspicamur quod scimus non contingere aliter se habere.* Ex hoc concludit, quod scibile est æternum, et est ex necessitate. Et eamdem sententiam ponit primo *Posteriorum* (t. c. 5). Consequentia tenet. Nam omnis res corporalis potest aliter se habere, secundum Philosophum; et secundum veritatem, omnis res, præter Deum, est contingens et non necessaria. Si vero res extra essent objecta scientiarum, multæ scientiæ, et physicæ, et geometricæ, et aliæ plures essent de rebus aliis a Deo, et contingentibus. Et pro certo ad nullum verum sensum salvari posset quod hujusmodi scientiæ essent de necessariis et impossibilibus aliter se habere et æternis, et alia his similia dictis philosophorum, si res extra scirentur, seu essent scientiarum objecta.

Secundo sic. Si res extra esset totale objectum scientiæ, eadem ratione, res extra esset objectum opinionis et fidei et erroris; et per consequens contingeret quod idem homo sciret, et opinaretur, et crederet, quod etiam ignoraret ignorantia contrariæ dispositionis, quæ nominatur error; quæ omnia sunt absurda. Patet consequentia. Nam contingit eumdem scire quod Deus est æternus, et opinari quod solus et immediate moveat cœlum, credere quod sit trinus in personis, errare putans quod sit in vigore finitus.

Tertio. Si res extra esset objectum scientiæ, esset etiam objectum assensus scientialis; nam eidem assentimus quod scimus. Et simili ratione esset objectum fidei. Et ulterius sequeretur ex hoc quod licite aliquis fidelis ita firmiter crederet diabolo sicut Deo; nam fidelis licite æque firmiter credit quod diabolus non est omnipotens, sicut quod Deus est omnipotens. Sequitur quod etiam eidem simul assentiret et dissentiret. Probatur : quia, ponatur quod aliquis demonstret Deum esse æternum, iste scit et assentit, quod Deus est æternus, et simul cum hoc dissentit, vel dissentire potest, quod Deus non est æternus; et per consequens, si res extra sit objectum, eadem res, scilicet Deus, est objectum assensus et dissensus, et uni et eidem quis simul assentit et dissentit; quod est impossibile.

Quarto. Idem est objectum immediatum actus sciendi et actus assentiendi ei quod scitur. Sed sola propositio est objectum actus assentiendi; non enim assentit quis nisi complexo, quod judicat esse verum;

quinimmo non est aliud alicui assentire, quam judicare illud esse verum.

Quinto. Si res extra esset objectum assensus, sola apprehensio ejus sufficeret ad causandum assensum de ipsa; et per consequens, superfluum esset formare propositionem, qua mediante, causaretur assensus.

Sexto. Quod nihil omnino est, non est objectum scientiæ vel assensus. Sed frequenter, quod significatur per conclusionem demonstrationis est omnino nihil; sicut patet, si demonstretur quod infinitum, vel aliud impossibile, non est. Igitur etc.

Septimo. Quia scientiæ acquisitæ per demonstrationem universalem objectum non est res extra. Igitur nec alicujus scientiæ. Antecedens probatur. Quia nec res universalis, cum nulla sit hujusmodi; nec res singularis, quia non potius una quam alia significata per objectum conclusionis. Verbi gratia, si conclusio sit hæc: omnis triangulus habet tres etc., non plus unus singularis triangulus est objectum illius quam alius; ergo quilibet; et cum omne subjectum actus sciendi cognoscatur ab intellectu, sequitur quod demonstrans hujusmodi conclusionem, actu et immediate cognoscat quemlibet singularem triangulum; quod est falsum.

Octavo. Illud est scibile, quod est demonstrabile, sexto *Ethicor.* Igitur illud scitur per scientiam generatam per demonstrationem quod per illam demonstratur. Sed res extra non est demonstrabilis. Igitur nec est scibilis, aut scientiæ objectum.

Contra aliam partem conclusionis arguit sic Gregorius.

Primo. Si objectum scientiæ esset ipsa conclusio, sequeretur quod quilibet actu sciens scientia acquisita per demonstrationem, actu apprehenderet conclusionem suæ demonstrationis. Hoc patet. Sed consequens est falsum, ut patet ad experientiam; nam plerumque, immo quasi semper, contingit quod demonstrans, quamvis formet conclusionem, non tamen actu reflectitur super illam, comprehendendo ipsam, sed directe figit aspectum suum in illud quod ipsa significat, et nihilominus acquirit scientiam per demonstrationem, cum sit syllogismus faciens scire.

Confirmatur. Quia si conclusio apprehendatur, aut apprehenditur tantum apprehensione quæ est simplex intelligentia, aut apprehensione etiam judicativa, qua cognoscitur aliquid de ipsa. Primum non obviat. Nam talis apprehensio non est scientia, ut nunc loquimur de scientia; cum per quamlibet scientiam sciatur aliquid inesse, vel non inesse; quod simplici apprehensioni non convenit. Item talis apprehensio non per se causatur per demonstrationem; quinimmo, si absque præmissis illa conclusio formaretur in intellectu, non minus intellectus posset eam intueri et apprehendere tali apprehensione simplici; scientia autem, de qua loquimur, nonnisi per demonstrationem acquiritur. Rursus, non tantum conclusio demonstrationis, sed etiam prima principia possunt sic apprehendi; et etiam simplex apprehensio, quæ non est propositio; quinimmo, etiam una propositio falsa; et tamen, nec prima principia, nec apprehensio incomplexa, nec propositio falsa, scitur scientia de qua nunc loquimur. Igitur etc.

Si dicatur quod conclusio apprehenditur apprehensione judiciaria et enunciativa, hoc erit, ut videtur, apprehensione, qua cognoscitur ipsa conclusio esse conformis ipsi rei, seu esse vera; nam nulla alia videtur esse ad propositum. Sed certum est (α) quod non quilibet demonstrans habet talem notitiam de sua conclusione. Unde nec geometra demonstrans latera trianguli descripti secundum doctrinam primæ conclusionis primi Euclidis, esse æqualia, tunc considerat vel apprehendit quod conclusio quæ enunciat illa esse æqualia, est vera. Nec medicus concludens tali morbo talem dari debere medicinam, cogitat quod sua conclusio est vera; quamvis uterque facile posset. — Item sicut aliud est quærere, utrum latera hujus trianguli sint æqualia; et aliud, utrum hæc propositio, latera hujus trianguli sunt æqualia, sit vera; sic aliud est scire hoc, et aliud est scire illud; et certum est quod primum scire, vel solum, vel maxime est geometræ (β), et tale acquiritur in eo per demonstrationem. Igitur ejus objectum non est illa conclusio. — Item nec secundi scire illa conclusio est objectum tale. Nam per ipsum scitur quod illa conclusio est vera; et per consequens, si aliqua propositio debeat dici objectum ejus, erit hæc, latera hujus trianguli sunt æqualia est propositio vera, et ejus pars est illa conclusio, ut patet. Item etiam ipsa non est conclusio demonstrationis, per quam acquiritur secundum scire. Et per consequens nullius scientiæ objectum, est conclusio demonstrationis per quam acquiritur.

Secundo principaliter arguit sic, supponendo tria. Primum est quod sic esse vel non sic esse, non est propositionem enuntiantem sic esse vel non sic, esse veram; et hanc suppositionem dicit esse notam; probatur etiam per Philosophum, in prædicamentis, cap. *de priori,* ubi vult quod quamvis illa ad invicem convertantur secundum consequentiam, nihilominus tamen sic esse est causa quod sit propositio vera, et non e contra; et per consequens sic esse non est propositionem enunciantem sic esse esse veram. Secundo supponit quod sic esse non est propositio enuncians sic esse; et hoc etiam dicit Philosophus in prædicamentis cap. *de oppositis* : *non etiam est autem,* inquit, *quod sub affirmatione et negatione jacet, affirmatio et negatio;* et probat : affirmatio namque est oratio affirmativa, et negatio oratio negativa; horum

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *geometræ.* — *geometriæ* Pr.

vero quæ sub affirmatione et negatione sunt, neutrum est oratio. Tertio supponit quod propositio aliqua non est ipsam esse veram. Hoc patet. Nam alias quicumque apprehenderet propositionem, apprehenderet ipsam esse veram ; item quia contingit eamdem propositionem veram esse, et falsam, successive. — His suppositis arguit sic. Per demonstrationem, cujus conclusio est, super quamlibet lineam finitam rectam contingit triangulum æquilaterum collocare, acquiritur scientia, qua præcise scitur quod super quamlibet lineam finitam rectam contingit, etc. Igitur illius scientiæ non est objectum ipsa conclusio. Antecedens patet, quia si aliquid aliud sciretur, non videretur aliud quam quod illa conclusio est vera ; et hoc est falsum : nam si hoc sciatur, hoc est per alium discursum, quo, ex eo quod supra quamlibet lineam rectam etc., infertur quod propositio enuncians illud, est vera, et per consequens, per aliam scientiam. — *Confirmatur.* Quia sicut non idem est sic esse, et propositionem enunciantem sic esse esse veram, ut patet ex prima suppositione, sic non eodem actu sciendi scitur utrumque. Consequentia nota est, quia, super quamlibet lineam, etc., non est ipsa conclusio, ut patet ex secunda suppositione, sed per ipsam significatur. Et sicut de illa conclusione argutum est, ita et de qualibet, respectu scientiæ acquisitæ per demonstrationem, cujus ipsa est conclusio, argui potest.

Tertio arguit sic. Si conclusio demonstrationis esset objectum scientiæ : vel illius, qua scitur sic esse sicut ipsa significat ; vel illius, qua scitur quod ipsa est vera ; non enim apparet, cujus alterius. Sed neutrius, quia neutrum duorum scibilium, vel scitorum ipsa est objectum, ut patet ex secunda et tertia suppositionibus.

§ 2. — Contra quintam et sextam conclusiones.

Argumenta Aureoli. — Contra quintam et sextam conclusiones arguit Aureolus ult. q. prolog. (art. 3.), probando quod ens divinitus revelabile non sit subjectum hujus scientiæ, quod tamen videtur innuere articulus præcedens in probationibus suis. Quo supposito arguit **primo** sic. Nulla realis et nobilissima scientia habet pro formali objecto respectum rationis. Sed revelabile, ad veritates Theologiæ non addit, nisi unum respectum in ordine ad Deum. Ergo non potest esse subjectum in scientia reali.

Secundo. Objectum debet æquari, ut nec excedat considerationem scientiæ, nec excedatur ab ea. Sed multa fuerunt hominibus revelata, quæ non continentur in hac scientia ; ut Sibyllæ puer nasciturus de virgine ; et de philosophis legitur quod Deus manifestavit illis ; et de Alexandro, quod in veste pontificali apparuit illi Deus, et imperium totius Asiæ repromisit ; et multa alia forsitan inspiravit Deus per varias gentium nationes ; de quibus constat quod non continentur in hac scientia. Igitur revelabile non est in ea subjectum.

Tertio sic. Unius scientiæ non est nisi unum formale subjectum. Sed tu ponis quod Deus est subjectum hujus scientiæ. Ergo revelabile non est subjectum hujus scientiæ. Unde istæ duæ positiones contradicunt.

Quarto. Sub illa ratione Deus non est subjectum in ista scientia, sub qua non insunt sibi veritates quæ in ea determinantur. Sed trinitas, et aliæ veritates non insunt Deo sub ratione revelabilis, non enim est trinus in quantum revelabilis, aut potens revelari. Ergo Deus, ut revelabilis, non est subjectum.

Quinto. Per rationem subjecti insunt passiones subjecto, et non e contra. Deus autem non est trinus in quantum revelabilis, nec est omnipotens in quantum revelabilis, et sic de aliis passionibus. Igitur idem quod prius etc.

B. — SOLUTIONES.

§ 1. Ad argumenta contra primam conclusionem.

Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra primam conclusionem dicitur quod scientiæ multæ, sunt de rebus quæ sunt corruptibiles, contingentes aliter se habere, sed per accidens, non per se. Scientiæ enim sunt de universalibus, quæ sunt corruptibilia, et contingentia aliter se habere, per accidens, non autem sunt corruptibilia aut contingentia aliter se habere per se. Unde sanctus Thomas *de Veritate,* q. 1, art. 5, ad 14um, sic ait : « Universale, perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit. Uno modo, ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile, ratione particularium, quæ numquam inceperunt nec deficient, secundum tenentes æternitatem mundi ; generatio enim ad hoc est, secundum Philosophum, ut salvaretur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo, ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens, ad corruptionem individui. » — Hæc ille. — Et ad 15 sic ait : « Non dicitur universale, incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis, sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quæ sunt causæ corruptionis in individuis ; unde universale in rebus particularibus existens, dicitur corrumpi in hoc et in illo. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo intelligendum est scientiam esse de incorruptibilibus non contingentibus aliter se habere, quia scilicet scientia est de rebus per earum quidditates, quoad illa quæ conveniunt quidditatibus. Accidit autem quidditati rei, non secundum se, variatio, sed ex hoc quod est in individuo habenti quantitatem signatam, per quam subditur loco, et tempori, et motui. Scientia autem est de re quantum

ad ea quæ conveniunt ei per se, non autem quantum ad ea quæ conveniunt ei per accidens, sexto *Metaphysicæ* (t. c. 4).

Unde pro confirmatione dictorum, notanda sunt valde bene verba Linconiensis super primo *Posteriorum* (t. c. 4), com. 7, ubi sic dicit: « Hic oritur quæstio, quomodo universalia sint incorruptibilia, cum sint corruptibilia, et non existentibus primis etc.; et manifestum est quod de universalibus repertis in singularibus corruptibilibus fit demonstratio. Ad hoc, inquit, dicendum est quod universalia sunt principia cognoscendi, et apud intellectum purum et separatum a phantasmatibus, possibilem contemplari lucem primam quæ est causa prima; et (α) sunt principia cognoscendi rationes rerum increate ab æterno existentes in causa prima. Cognitiones enim rerum creandarum fuerunt in prima causa æternaliter; et rationes hæ sunt quas vocat Plato ideas et mundum archetypum; et hæ, secundum ipsum, sunt genera, et species, et principia tam essendi quam cognoscendi, quia cum intellectus purus potest in his defigere intuitum, in istis verissime et manifestissime cognoscit res creatas, et non solum res creatas, sed ipsam lucem primam in qua cognoscit cætera. Et planum est quod ista universalia sunt omnino incorruptibilia. — Item in luce creata. Etiam intellectus humanus, qui non est ad plenum depuratus ut possit lucem primam immediate intueri, multoties recipit irradiationem a luce creata quæ est intelligentia; et in ipsis descriptionibus quæ sunt in intelligentia, cognoscit res posteriores quarum formæ extra res sunt illæ descriptiones; cognitiones enim rerum subsequentium, quæ cognitiones sunt in ipsa mente intelligentiæ, sunt formæ extra res, et etiam rationes causales rerum posterius sciendarum; mediante enim ministerio intelligentiarum, virtute primæ causæ, processerunt in esse species corruptibiles. Hæ igitur ideæ creatæ sunt principia cognoscendi apud intellectum ab eis irradiatum; et apud talem intellectum sunt species et genera. Et manifestum est quod hæc universalia sunt intellectui incorruptibilia. — Iterum in universalibus et luminibus cœlestium corporum sunt rationes causales corporum terrestrium, quarum individua sunt corruptibilia; et apud intellectum non possibilem contemplari lucem incorporalem creatam vel increatam in seipsa, possibilem tamen speculari has rationes causales sitas in corporibus cœlestibus, sunt hæ causales rationes principia cognoscendi, et sunt incorruptibiles. — Quarto cognoscitur res in sua causa formali, quæ est in ipsa, a qua ipsa res est hoc quod est; et secundum quod (β) in ista forma, quæ est pars rei, videtur ipsa eadem forma, sicut lux (γ) in seipsa videtur, vel secundum quod in ipsa videtur materia, quæ similiter est pars rei, ipsa forma non est genus nec species; sed secundum quod ipsa forma est sicut totius compositi, et secundum quod ipsa est principium cognoscendi totum compositum, sic (α) est genus, vel species, et principium essendi, et prædicabile in quid; et sic fiunt demonstrationes de generibus, et speciebus; et sic verissima est diffinitio, quæ constat ex genere et differentia; et hæc est via Aristotelis de generibus et speciebus. Intellectus autem debilis, qui non potest ascendere ad cognitionem horum verorum, generum et specierum, cognoscit res in accidentibus solum contingentibus veras essentias rerum; et apud illum sunt accidentia consequentia genera et species; et sunt principia solum cognoscendi, non essendi. Quomodo autem, secundum hos duos modos ultimos, sunt genera et species rerum corporalium incorruptibilia, dubitabile est; et necesse est ut altero istorum modorum sint incorruptibilia, vel scilicet quia non ex seipsis corrumpuntur sed cum egeant deferente corrumpuntur per corruptionem deferentis corporalis, vel salvantur per successionem continuam individuorum: Species autem quæ in aliquibus regionibus corrumpuntur in hieme, in locis tunc habentibus temperiem salvantur; non enim est hora temporis in qua alicubi terrarum non sit temperies, et tempus conveniens generationi et profectui; et cum universitas non sit perfecta nisi mediantibus omnibus suis partibus, verisimile est omnium species in omni hora manere, alioquin universitas quandoque esset incompleta et diminuta. » — Hæc ille.

Item commento 18, sic ait: « Aristoteles dicit quod universale non minus est sed magis quam particulare; quia cum universale sit univocum, et ipsius sit intellectus unus, necesse est quod sit res una, undecumque veniat ejus unitas, sive ab intellectu, sive ab alio. Universale tamen secundum se non est unum nec multa, sed accidit ei unum et multa. Et puto quod unitas universalis in multis particularibus assimilatur unitati lucis in luce generante et luce generata, sive gignente et genita. Lux enim quæ est in sole gignit ex sua substantia lucem in aere; nec est aliquod novum causatum, ut sit lux in aere, sed lux solis est multiplicata et propagata. Alia est itaque lux in sole, alia in aere, nec tamen sic penitus, quin aliquo modo sit unitas essentiæ in luce gignente et genita; aliter enim lux genita esset totaliter de novo creata et ex nihilo. Ergo universale non est figmentum solum, sed est aliquid unum in multis; et quia incorruptibilius est particulari, cum sit magis remotum ab accidentibus materiæ variabilis, et magis appropinquans enti primo, erit magis ens substantia; tamen non quodlibet universale est magis ens particulari quolibet, quia universalia rerum

(α) *et*. — Om. Pr.
(β) *quod*. — *quid* Pr.
(γ) *lux*. — Om. Pr.

(α) *sic est*. — *sicut* Pr.

naturalium sunt minus entia quam singularia rerum intelligentiarum. » — Hæc ille.

Item commento 18. « Universale, inquit, cum sit res inventa in multitudine, non est possibile sentire; quia quod reperitur in multis non est in loco signato, aut in tempore signato; quia si esset in loco aut tempore signatis, non esset idem inventum in omnibus. Universale namque est semper et ubique. Quomodo universale sit semper, satis expositum est supra, ubi fiebat sermo de perpetuitate universalium. Si autem intelligimus universalia, per modum Aristotelis, formas repertas in qualitatibus particularium a quibus res particulares sunt id quod sunt, tunc universale esse ubique non est aliud nisi universale esse in quolibet suorum singularium; ubi enim esse est esse in quolibet suorum locorum; loca autem ipsorum sunt ipsa singularia, in quibus sunt universalia. Nisi forte dicamus quod universale ubique est, quia intellectus est locus universalium, et universale ubique esse est ipsum esse in intellectu; qui intellectus quodammodo ubique est, quia intellectus ibi est per modum spiritualem ubi est illud quod intelligitur, sicut amans ibi est ubi est illud quod amatur. Si autem universalia sint ideæ in mente divina, tunc universalia sunt ubique per modum quo ipsa prima causa ubique est. Si vero universalia sint rationes rerum causales creatæ, quæ sunt virtutes sitæ in corporibus cœlestibus, tunc etiam ipsa ubique sunt, quia virtutes corporum cœlestium ubique reperiuntur. » — Hæc ille.

Ad secundum conceditur quod eadem res est objectum ultimatum scientiæ, et opinionis, et fidei, et erroris; non tamen proximum. Unde sanctus Thomas *de Veritate,* q. 14, art. 8, ad decimumquintum sic ait : « Propositionis subjectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quamvis, in talibus, cum dicimus : Deus est passus, solummodo nominet subjectum quid increatum, tamen tota propositio dicitur esse de re increata, sicut de materia. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod cum credens aliquid de Deo, formet unam propositionem, et sciens aliquid de Deo, formet aliam, (α) objectum et materia actus credulitatis et sciendi est idem, scilicet Deus, importatus per subjectum talium propositionum; nec tamen sequitur quod idem homo idem sciat et opinetur. Nam quilibet talium habituum habet duo objecta, scilicet rem signatam per subjectum propositionis, et ipsam propositionem quam format de objecto; ut ponit sanctus Thomas ibidem, ad duodecimum, ubi dicit : « Fides est de complexo quantum ad id quod in nobis est; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in objectum, est de simplici veritate. » — Hæc ille. — Dico ergo quod licet scientia sit de re extra, non tamen dicimus quod assentiamus rei extra vel dissentiamus, sed potius enunciationi formatæ de re extra; actus enim cognoscendi (α) est respectu rei extra; non tamen respectu ejus est assensus, sed respectu compositionis de re illa formatæ.

Ad tertium conceditur quod res extra, est objectum assensus, non ut assensus est, sed ut est cognitio, ut dictum est. Nec valent duæ consequentiæ ibi factæ. Non quidem prima : nam licet res extra, sit objectum assensus, non tamen dicimur rei assentire, ut extra est simpliciter, sed ut est in intelligente per modum compositionis. Sicut enim dicit sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 2, art. 2, ad primum : « Per ista tria, credo Deo, credo Deum, credo in Deum, non designantur diversi actus fidei; sed unus et idem actus, habens diversam relationem ad objectum, ut est in intelligente per modum complexi. » Scire autem dicit habitudinem ad objectum, ut in re est, et ut in intelligente; utrumque enim scitur, scilicet res extra, et propositio de ipsa formata; sed assentire non dicit habitudinem nisi ad objectum prout est in intelligente tantum (β); et ideo, licet dicamus, scio rem extra, non tamen dicimus, assentio rei. — Secunda similiter consequentia non valet, quia, ut dictum est, assensus et dissensus includunt, in sua ratione, relationem, quæ non terminatur ad rem ut extra est incomplexa; licet quodlibet eorum sit actus intellectus habens pro objecto rem extra, ut sunt cognitiones quædam.

Ad quartum patet per idem. Licet unum et idem sit objectum actus sciendi et assentiendi, tamen aliam relationem includit assentire quam scire; ratione cujus non conceditur, assentio lapidi, sicut conceditur, scio lapidem.

Ad quintum dicitur quod licet res extra sit objectum assensus ultimatum, non tamen proximum; sed objectum proximum ejus est enunciatio formata per intellectum, qua mediante, fertur in rem extra.

Ad sextum dico quod licet illud de quo formatur propositio cui intellectus assentit, quandoque non existat in rerum natura, dicitur tamen esse aliquid in ratione; in quantum omne illud de quo intellectus aliquid affirmat vel negat, dicitur ens, ut negatio et privatio, 4. *Metaphycæ* (t. c. 2). Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 1, art. 1, ad septimum : « Verum non est in plus quam ens; ens enim, aliquo modo acceptum, dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde 4. *Metaphysicæ* (t. c. 2), dicit Philosophus quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; unde etiam Avicenna dicit, in principio suæ *Metaphysicæ,* quod non potest formari enunciatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum ab intellectu. »

Ad septimum negatur antecedens; nec probatio valet. Dico enim quod scientiæ conclusionis univer-

(α) *tamen.* — ad. Pr.

(α) *cognoscendi.* — *assentiendi* Pr.
(β) a verbo *sed* usque *tantum.* — Om. Pr.

salis demonstratæ objectum est res universalis. Et cum dicitur quod nulla res extra animam est talis etc., dicitur quod licet nulla res habeat universalitatem extra animam, tamen res quæ habet universalitatem in intellectu, est extra animam, scilicet natura quæ est in individuo. Unde sanctus Thomas, prima parte, q. 85, art. 2, ad secundum, sic ait : « Cum dicitur, universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et universalitas, seu abstractio ipsa. Ipsa igitur (α) natura, cui accidit intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore; si ergo quæratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur vel intelligatur sine individuantibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur universalitatis intentio, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei et non individualium principiorum. » — Hæc ille. — Et art. 3, ad primum, sic ait : « Universale potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis; quæ intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, provenit ex abstractione intellectus. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis; et sic invenitur in partibus. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad quartum, dicit quod universale, acceptum cum intentione universalitatis, non est substantia nec principium essendi, immo posterius individuis; sed acceptum, quantum ad naturam quæ est in singularibus, quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. » — Item secundo *Contra Gent.*, cap. 75, ad propositum sic inquit : « Ad hoc quod scientiæ sint de universalibus, non oportet quod universalia sint extra animam, per se subsistentia, sicut Plato posuit. Licet enim natura generis et speciei numquam sit nisi in individuis, intelligit tamen intellectus naturam generis et speciei, non intelligendo principia individuantia; et hoc est intelligere universalia. Et sic hæc duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quæ sunt extra animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione

(α) *ipsa igitur.* — *ergo* Pr.

speciei intelligibilis in ipso receptæ, quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et a conditionibus materiæ quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiæ sensitivæ non possunt cognoscere universalia, quia non possunt recipere formam immaterialem, cum semper recipiant in organo corporali. » — Hæc ille. — Item secundo *de Anima* (t. c. 60, lect. 12) in illo capitulo : *Sensitivi autem prima mutatione*, etc. : « Universale potest dupliciter accipi. Uno modo, potest dici universale, ipsa natura communis, prout subjacet intentioni universalitatis. Alio modo, secundum se. Sicut album potest accipi dupliciter : uno modo, vel illud cui accidit esse album, vel ipsummet secundum quod subest albedini. Ista autem natura cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse : unum quidem, materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem, immateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum ergo quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur; advenit igitur ei universalitatis intentio secundum quod abstrahitur a materia individuali. Non est autem possibile quod abstrahatur a materia individuali naturaliter, sicut posuerunt Platonici; non enim est homo naturalis, nisi in his carnibus et ossibus, ut probat Philosophus septimo *Metaphysicæ* (t. c. 28). Relinquitur igitur quod natura humana non potest esse præter principia individuantia nisi in intellectu. Nec tamen intellectus est falsus, dum apprehendit naturam communem absque individuantibus, vel præter principia individuantia, sine quibus esse non potest in rerum natura. Non enim intellectus apprehendit hoc, quod natura communis sit sine principiis individuantibus; sed apprehendit naturam communem, non apprehendendo principia individuantia; et hoc non est falsum. Primum autem esset falsum, si ab homine albo separarem albedinem hoc modo quod intelligerem eum non esse album; et esset apprehensio falsa. Si autem sic separarem albedinem ab homine quod apprehenderem hominem nihil apprehendendo de albedine ejus, non esset apprehensio falsa; nam non exigitur ad veritatem apprehensionis, quod qui apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia quæ insunt ei. Sic igitur (α) intellectus absque falsitate abstrahit genus a speciebus, in quantum (β) intelligit naturam generis, non intelligendo differentias; et similiter abstrahit speciem ab individuis, in quantum intelligit naturam speciei, non intelligendo principia individuantia. Sic igitur patet quod naturæ communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu; sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur

(α) *sic igitur.* — *si igitur* Pr.
(β) *in quantum intelligit.* — *in quantum naturam speciei non intelligendo intelligit* — ad. Pr.

præter principia quibus unum in multa dividitur. Unde relinquitur quod universalia non sint nisi in anima. Ipsæ autem naturæ, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus; et propter hoc nomina communia significantia ipsas naturas prædicantur de individuis, non autem nomina significantia intentiones; Socrates enim est homo, sed non est species. » — Ex quibus omnibus patet manifeste quomodo universalia sunt in anima, et quomodo extra animam.

Ad octavum dicitur quod proximum objectum scientiæ est demonstrabile, et hoc est conclusio; sed non oportet quod omne illud quod est scibile, sicut ultimatum objectum, terminans actum sciendi, sit demonstrabile.

Et sic patet quod argumenta contra primam partem conclusionis non procedunt.

Ad primum contra secundam partem conclusionis, conceditur consequentia et consequens. Et cum probatur primo falsitas consequentis, dico quod nulla experientia docet quod demonstrans actualiter et sciens non ferat intuitum suum in conclusionem mentalem quam format ad cognoscendum rem; immo hoc est necessarium. Sicut enim quilibet intelligens simplicem rei quidditatem, format verbum illius, et eodem actu intelligit verbum quidditatis et ipsam quidditatem; sic quilibet intelligendo aliquid complexe, simul intelligit rem et complexionem de illa formatam, quæ etiam est verbum quoddam rei. Hoc autem quod dixi ostendit sanctus Thomas in multis locis. Unde 3. *Sentent.* dist. 14, q. 1, art. 1, quæstiuncula quarta, dicit : « Illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei in quantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu. Unde sicut materia et forma sunt unum in esse, ita ratio cognoscendi et res cognita sunt unum cognitum; et propter hoc utriusque est una cognitio secundum actum et secundum habitum. » — Hæc ille. — Item primo *Contra Gentiles,* cap. 53, ait : « Intellectus, inquit, informatus per speciem, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem præsentem et absentem, in quo cum imaginatione convenit; sed intellectus hoc habet amplius, quod etiam intelligit rem separatam a conditionibus materiæ, sine quibus in rerum natura non existit;quod non posset esse nisi intellectus prædictam intentionem sibi formaret. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, secundum quod ponit Philosophus in *de Memoria et reminiscentia* (cap. 2), et recitatur a sancto Thoma in plerisque locis, et etiam ab isto arguente, duplex est motus intellectus vel sensus in speciem aut similitudinem rei. Talis enim intentio formata per intellectum aut imaginationem est quædam res secundum se, et est imago vel similitudo alterius rei; sicut est pictura animalis. Alia autem est consideratio et notitia qua consideratur ut res quædam, et alia qua consideratur ut imago alterius. Cum ergo talis intentio apprehenditur ut res quædam, tunc non eodem actu cognoscitur intentio illa et res extra; sicut patet in somniantibus qui feruntur in imagines, aut phantasmata, ut in res quasdam. Cum autem talis intentio apprehenditur ut imago rei, tunc idem est motus in rem et in imaginem ejus. Et sicut dictum est de re et sua similitudine, ita dico de conclusione et de re. Sicut enim dictum est in probatione primæ conclusionis, intellectus componens et dividens non format enunciabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeat, sicut ponit sanctus Thomas secunda secundæ, q. 1, art. 2.

Ad secundam improbationem consequentis, dico quod enunciabile quod format demonstrans, apprehenditur ab intellectu, cognitione quæ est simplex apprehensio adhæsiva respectu talis complexi, ut est imago rei, quoad diversas rationes fundatas in re, quæ constituunt illud enunciabile. Est etiam judicium affirmans vel negans aliquid de re, non autem affirmans vel negans de tali enunciabili.

Nec valent illa, quæ contra hoc adducuntur. — Non quidem primum, quia licet per actum sciendi, de quo loquimur, sciatur aliquid inesse rei (α), non tamen conclusioni. — Non valet similiter secundum, quia licet simplex apprehensio enunciabilis, ut est quædam res, non causetur per demonstrationem, tamen simplex apprehensio enunciabilis, ut est signum rei, est effectus demonstrationis. Ille quidem actus in ordine ad enunciabile dicitur assensus, et in ordine ad rem dicitur judicium, quo de ipsa judicatur. Est tamen apprehensio rei, et enunciabilis. — Non etiam procedit tertium. Nam arguit de simplici apprehensione enunciabilis, ut est res quædam, non autem de apprehensione, de qua loquimur, quæ scilicet est motus in enunciabile, ut est signum rei, et quæ habet dictas habitudines, et causatur per demonstrationem.

Ad secundum principale, respondendo, *primo* dicam ad suppositiones ibi factas, *secundo* ad argumentum inde elicitum.

Dico igitur pro primo, quod sic esse (β), sicut significatur per propositionem, non est ipsa propositio significans taliter esse; utpote, Socratem currere, non est ista propositio, Socrates currit. Nec similiter sic esse, sicut significatur per propositionem, est (γ) talem propositionem esse veram. Similiter (δ) conceditur quod propositionem esse veram non est ipsa propositio. Et ideo tres suppositiones ibidem factæ conceduntur. Negatur tamen illud quod arguens ex hoc infert, scilicet quod sic (ε) esse, sicut significatur per propositionem, sit aliquid a parte rei signi-

(α) *vel non inesse.* — ad Pr.
(β) *sic esse.* — *si ens* Pr.
(γ) *est.* — *esse* Pr.
(δ) *veram. Similiter.* — *similiter veram* Pr.
(ε) *sic.* — *si* Pr.

ficabile complexe, distinctum realiter a qualibet re incomplexa, vel ab omnibus rebus incomplexe significantibus; sed dico quod sic esse, sicut significat propositio vocalis aut scripta in mente est ipsa compositio vel divisio, quæ consistit in secunda operatione intellectus; sic autem esse, sicut significat enunciabile formatum ab intellectu componente vel dividente, est aliquod esse vel non esse rei significatæ per subjectum enunciabilis; ita quod enunciatio vocalis vel scripta in mente significat illud quod dictum enunciabile repræsentat. Unde aliqua apprehensio complexi aut enunciabilis est quandoque assensus, aliqua autem est dissensus, aliqua autem est quæ neque est assensus, nec dissensus. Et ideo ista tertia improbatio æquivocat, quia procedit de apprehensione tertio modo sumpta, nos autem loquimur de apprehensione primo modo dicta, quæ est in se simplex actus, licet ejus objectum sit complexum, scilicet enunciabile.

Primum istorum ostendit sanctus Thomas nono quolibet, q. 2, art. 2, ubi sic ait : « Esse dupliciter dicitur, ut patet quinto *Metaphysicæ* (t. c. 2), et in quadam glossa Origenis super primum Joannis. Uno modo, secundum quod est copula verbalis, significans compositionem cujuslibet enunciabilis quam anima facit; unde hoc esse non est aliquid in rerum natura; sed tantum in actu animæ componentis et dividentis. Et sic attribuimus esse omni ei, de quo propositio formatur, sive sit ens, sive privatio; dicimus enim cæcitatem esse. Alio modo dicitur esse actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens in rerum natura; et sic esse non attribuitur alteri nisi ipsis rebus, quæ in decem generibus continentur. » — Hæc ille in forma. — Ex quibus patet, quod esse tale, vel tale, quod significatur per propositionem vocalem aut scriptam in mente est compositio vel divisio enunciabilis per intellectum formati, quod est principium secundum quod enunciabile formatum per intellectum significat aliquod esse rei vel non esse significatæ per subjectum talis enunciabilis. Probatur per eumdem, prima parte, q. 14, art. 14, ad secundum, ubi dicit : « Compositio enunciabilis significat aliquod esse rei; et ideo Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium quæ per enunciabilia significantur. » — Hæc ille. — Et loquitur de enunciabili affirmativo. Consimiliter habet dicere de enunciabili negativo, quod omne tale significat aliquod non esse rei. Verumtamen enunciabile affirmativum quandoque significat non esse rei; sicut, cum intellectus dicit cæcitatem esse in oculo, tunc intellectus cæcitatem concipit unum ens et attribuit eam oculo. Nec talis compositio falsa est, quia intellectus alium modum habet in concipiendo quam res in essendo, licet non concipiat rem alium modum habere quam in re habeat, quia tunc esset falsus; et ideo concipit materialia immaterialiter, et negationes positive, et simplicia composite. Patet ergo quid est, sic esse sicut significat enunciabile. Nam hoc enunciabile, Socrates currit, significat Socratem esse sub forma cursus; Socrates est albus, significat Socratem sub albedine esse; Socrates est homo, significat esse formale substantiale specificatum per principium essendi speciale, scilicet formam rationalem; Socrates est, significat esse Socratem substantialem non specificando illud. Si autem quæritur quid est tale significatum propositionis istius : Socrates est albus, dico quod nihil unum, sed multa. Nam illud enunciabile significat omnia, quæ significant partes. Unde dico quod significat Socratem, significat albedinem, significat esse Socratem sub albedine, et significat tempus præsens; quæ omnia nihil unum vere constituunt. Quod autem omne enunciabile significet tempus, ostendit sanctus Thomas, primo *Sentent.* dist. 38, q. 1, art. 3, ad tertium, dicens : « Compositioni intellectus nostri componentis et dividentis admiscetur tempus duplici de causa : tum ex parte sua; quia accipit scientiam ex continuo et tempore, scilicet a sensu et imaginatione; tum ex parte intellectorum, quæ sunt in tempore. In operatione autem intellectus divini advenit tempus tantum ex parte intellectorum, quia sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus; unde cognoscit hanc rem esse in tali vel tali tempore. » — Hæc ille.

Si autem ulterius quæratur ad quid intellectus noster format talia enunciabilia, respondet sanctus Thomas prima parte, q. 14, art. 14, quod hoc ideo est, quia nulla species intelligibilis sufficit ad perfecte cognoscendum rem, et ideo oportet quod diversas species intelligibiles componat. Unde sic ait : « In intellectu divino non est compositio vel divisio enunciabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut si nos, in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de ipso prædicari possunt; quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repræsentat unum quod non aliud; unde intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quæ ei insunt intelligimus, sed secundum quamdam successionem; et propter hoc ea quæ seorsum intelligimus et divisim, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis enunciationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia; unde cognoscendo essentiam suam, cognoscit essentiam omnium et quæcumque eis accidere possunt. » — Hæc ille. — Aliam tamen causam videtur assignare primo *Sentent.* ubi supra, quia, scilicet, intellectus noster cognitionem accipit a rebus naturalibus, in quibus esse resultat ex compositione formæ cum materia, vel accidentis ad subjectum. Et ideo quia intellectus in illa operatione qua componit et dividit præcipue cognoscit esse rei,

ideo format enunciabilia ad cognoscendum esse rerum materialium, et consequenter in cognoscendo esse aliorum, quia immaterialia ex materialibus cognoscit : unde verba ejus sunt talia : « Cum in re duo sint, quidditas rei et esse ejus, his duobus respondet duplex intellectus operatio : una, quæ dicitur a philosophis formatio, qua comprehendit quidditates rerum, quæ etiam a Philosopho 3. *de Anima* (t. c. 21) dicitur indivisibilium intelligentia; alia, quæ comprehendit esse rei componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositæ, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formæ ad materiam vel accidentis ad subjectum. » — Hæc ille. — Et ad secundum : « Esse divinum, quod est simplex, est exemplar omnis esse compositi quod in creatura est; et ideo per esse suum simplex, sine compositione intellectuum, sive divisione, cognoscit omne esse vel non esse quod rei convenit. Sed intellectus noster, cujus cognitio oritur a rebus quæ esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo. » — Hæc ille. — Et his concordat illud quod ipsemet ait prima parte, q. 85, art. 5, ad tertium : « Compositioni, inquit, et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; non tamen eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectus enim humani objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem formæ ad materiam; et huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte prædicatur : nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni, respondet compositio intellectus, secundum quam prædicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur : Homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei. Nam ea quæ componuntur in re sunt diversa; compositio vero intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur; non enim intellectus sic componit ut dicat quod homo est albedo, sed dicit quod homo est albus, id est habens albedinem; idem est autem subjecto, quod est homo, et quod est habens albedinem; et simile est de compositione formæ cum materia : nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia hæc, cum materia individuali; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus unum componit alteri prædicando. » — Hæc ille in forma. — Ex quibus patet manifeste quod licet compositioni vel divisioni intellectus correspondeat aliquid in re, non tamen aliquid distinctum a rebus incomplexis omnino, sed solum res importata per subjectum, et res importata per prædicatum, et compositio aliqualis, vel unitas rei importatæ per subjectum et prædicatum. Secundum enim quod sanctus Thomas ostendit prima parte, q. 13, art. 12 : « In qualibet propositione affirmativa vera, subjectum et prædicatum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Pluralitatem autem quæ est secundum rationem, repræsentat pluralitas subjecti et prædicati; unitatem vero, repræsentat compositio. » — Ista sint dicta quoad complexa significabilia, de quibus suppositiones factæ mentionem faciebant.

Ad argumentum in se dicitur quod per illam demonstrationem, qua scitur quod super quamcumque lineam finitam etc., causatur scientia illius; objectum proximum est enunciatio formata ab anima, et objectum ultimatum est res extra. — Et ad improbationem ibi factam, dicitur quod consequentia non valet. Non enim sequitur : per talem scientiam aliud scitur quam quod super quamlibet etc.; ergo illud aliud est illud scibile, scilicet quod hæc conclusio est vera. Non est idem scire conclusionem, et scire eam esse veram, quia primum scitur actu recto, secundum actu reflexo. — Ad confirmationem ibi factam, patet eodem modo. Solum enim probat quod per dictam demonstrationem non scitur talem conclusionem esse veram; sed non probat quod non sciatur dicta conclusio; nec quin idem actus sciendi cadat super complexum, et super rem (α), de qua formatur enunciatio.

Ad tertium principale dicitur quod conclusio est objectum illius scientiæ qua scitur sic esse sicut per eam significatur. Nec valet improbatio ibi facta. Licet enim sic esse, sicut significat propositio vocalis, non sit ipsa propositio, sed compositio vel divisio intellectus; et similiter licet sic esse quod significat propositio mentalis non sit ipsa propositio, sed aliquod esse rei vel non esse modo prædicto, tamen eodem actu sciendi capitur conclusio mentalis proxime, et res extra, vel ejus esse tanquam scibile ultimatum, ut fuit superius frequenter replicatum.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA QUINTAM ET SEXTAM CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta ultimo facta, contra conclusiones quintam et sextam, dico primo insimul quod omnia procedunt ex falso intellectu verborum sancti Thomæ. Cum enim dicit in scripto quod ens divinum, cognoscibile per inspirationem divinam, est subjectum Theologiæ; vel cum dicit quod omnia considerata in hac scientia, conveniunt in una formali ratione objecti hujus scientiæ, in quantum sunt divinitus revelabilia, ut prius sæpe

(α) *rem*. — *re* Pr.

recitavi, non est mens ejus quod revelabilitas, vel revelabile, sit formalis ratio objecti hujus scientiæ, ut est res, nec formale objectum quo vel quod, et per istud satis bene probat argumentum esse falsum; sed sanctus Thomas intendit quod Deus, sub ratione deitatis, est formale objectum quod consideratur in hac scientia, et quod formale objectum quo consideratur aliquid in hac scientia, hoc est, medium per quod cognoscuntur omnes conclusiones hujus scientiæ, est lumen divinæ revelationis, scilicet articuli fidei, quos habitu fidei tenemus, ex quibus conclusiones theologicas elicimus. Et hoc quod dico, revelabile divinitus, est formalis ratio Theologiæ, non quidem formalis ejus ratio, ut est res, nec quod sit ratio quæ principaliter consideretur in hac scientia, nec sub qua subjiciatur in conclusionibus, nec ratio per quam probetur aliqua passio de subjecto Theologiæ, sed quod est quædam ratio subjecti, ut est scibile; est enim quædam ratio per se dividens hoc genus, scibile, in quantum capitur subjectum Theologiæ, ut consideratur a theologo; denominat enim omnia considerata in Theologia a modo sciendi et medio theologico. Secundum enim quod superius sæpe dixi, de formali ratione objecti possumus loqui dupliciter. Uno modo, de ratione objecti, ut est quædam res, puta lapis, aut Deus; ita quod loquamur de ratione illius rei, sine respectu aut habitudine ad intellectum aut scientiam. Alio modo, possumus loqui de ratione objecti, quam habet ex hoc quod est objectum, vel scibile, per respectum ad intellectum, vel scientiam, vel modum sciendi. Sicut, accepto objecto physicæ : ratio enim illius objecti, ut est res, diceretur quod est corpus mobile; sed ratio ejus, ut est objectum aut scibile, est hoc quod dico, cognoscibile per motum et materiam sensibilem. Et similiter, si loquamur de objecto, vel subjecto scientiæ mathematicæ, tunc diceretur quod ratio totalis objecti, ut est res, est quantum vel quantitas; sed ratio ejus, ut objectum est, est hoc quod dico, abstractum a motu et materia sensibili secundum diffinitionem et non secundum esse. Et conformiter in Metaphysica, ratio subjecti, ut est res, est ens; sed ratio ejus, ut est scibile, et ut est objectum, est hoc, abstractum a motu et materia secundum esse et diffinitionem. Hoc enim genus, scibile, habet sub se multas rationes et species; et ideo cum dicitur, ratio objecti, hæc ratio est multiplex, quia potest intelligi de ratione objecti, ut objectum est, et potest intelligi de ratione objecti, ut est res quædam, cui accidit esse objectum vel subjectum scientiæ, vel sciri aut objici potentiæ vel actui vel habitui.

Tunc ad propositum dico quod revelabile est ratio objecti vel subjecti Theologiæ, ut est objectum scibile a theologo, quia, ut sic, cadit in illam speciem scibilis quam nominat revelabile, vel cognoscibile per revelationem; sed Deus aut Deitas est ratio subjecti Theologiæ, ut est res quædam, cui accidit esse objectum aut subjectum Theologiæ. — Modo, rationes factæ probant quod revelabile non sit ratio objecti, aut subjecti Theologiæ, ut est res; sed non probant quin sit ratio objecti, aut subjecti Theologiæ, ut est objectum aut subjectum hujus scientiæ. Omnia enim considerata in ista scientia reducuntur ad istam rationem scibilis quam nominat revelabile, ut habent illum modum cognoscendi et sciendi quem nominat revelabile; sicut omnia physica habent eumdem modum diffiniendi, scilicet cum motu et materia sensibili.

Et tunc ad argumenta facta, patet faciliter quod non valent. Non quidem **primum**, quia licet sit inconveniens quod nobilissima scientia habeat pro objecto vel subjecto, respectum rationis, loquendo de ratione subjecti, ut est res; tamen hoc non est inconveniens de ratione objecti, ut est objectum scibile. Et isto modo dicimus quod revelabile est ratio formalis objecti aut subjecti Theologiæ, et non aliter. Non enim ponimus aliquem respectum rationis esse formalem rationem qua consideretur objectum Theologiæ, nec sub qua aut per quam consideratur; sed dicimus quod revelabile est ratio ejus, ut est scibile; unde potest dici ratio explicans modum sciendi; et ideo non est ratio secundum quam consideratur, ut ly *secundum* dicat modum considerationis.

Non valet etiam **secundum**. Nam sicut dicit sanctus Thomas prima parte, q. 1, art. 8 (ad 2um) : « Fides nostra innititur revelationi factæ Apostolis et Prophetis, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi si qua fuit facta aliis doctoribus. » Et de illa intelligimus cum dicimus lumen divinæ revelationis esse formalem rationem objecti vel subjecti Theologiæ.

Non valet consimiliter **tertium**, quia Deus est subjectum Theologiæ uno modo, et revelabile alio modo, et lumen revelationis divinæ est objectum alio modo, sicut extitit prius sæpe dictum. — Potest tamen dici secundum Dominum Petrum de Palude. Ipse siquidem dicit quod mens sancti Thomæ fuit assignare duplicem rationem subjecti vel objecti Theologiæ : nam cum dicit prima parte, q. 1, art. 7, quod omnia considerata in sacra Doctrina tractantur in ea sub ratione Dei, utputa, vel quia sunt ipse Deus, vel habent ordinem ad Deum sicut ad principium et finem, et ideo Deus est vere subjectum hujus scientiæ, ibi, inquam, intendebat assignare rationem formalem objecti ex parte scibilis; sed cum dicit, in tertio articulo ejusdem quæstionis, quod, ea quæ tractantur in diversis scientiis, potest Doctrina sacra, una existens, tractare et considerare sub una ratione scibilis, in quantum sunt divinitus revelabilia, ibi, inquam, assignat formalem rationem ex parte scientis. Et ideo dicit iste Dominus Petrus, quod si jungamus illud quod ponit in *Summa* cum eo quod ponit in scripto, ubi ponit quod ens divinum est subjectum, et dicamus, ens divinum revelabile, habebimus completam assignationem formalis rationis subjecti hujus scientiæ; quia, forma-

lem rationem, ex parte scibilis, in hoc quod dicitur, ens divinum, et completam rationem, ex parte scientis, in hoc quod dicitur, revelabile. — Hæc autem responsio Domini Petri in idem redit cum prima. Illud enim quod ipse dicit formalem rationem objecti, ex parte scibilis, ego nominavi formalem rationem objecti, ut est res. Et consimiliter, illud quod ipse vocat formalem rationem objecti, ex parte scientis, ego nominavi rationem objecti, ut est scibile, vel ut objectum est.

Ad quartum et **ad quintum** consimiliter respondetur quod non procedunt, si vadant ad mentem nostram. Quod patet; quia, quamvis per rationem revelabilis, non ostendatur quod Deus est trinus, vel creator, aut omnipotens, aut aliqua alia passio de subjecto Theologiæ, tamen omnia ista probantur de Deo per lumen divinæ revelationis, scilicet per articulos fidei et sacram Scripturam a Deo revelatam. — Potest etiam dici, secundum aliam viam jam tactam, quod argumentum probat solum quod revelabile, non est formalis ratio objecti, scilicet subjecti Theologiæ, ex parte ipsius scibilis; sed nullatenus probat quin sit formalis ratio subjecti Theologiæ, ex parte scientis. — Vel aliter, secundum nostrum modum loquendi, argumentum probat quod revelabile non sit formalis ratio subjecti Theologiæ, ut est res quædam, sed ut est objectum. Et causa est, quia ratio objecti, ut est res, consideratur principaliter in scientia, et per eam concluduntur et demonstrantur passiones de subjecto: talis enim ratio mediat inter subjectum et omnes illius passiones; sed ratio subjecti, ut est objectum aut scibile, non principaliter consideratur in scientia. Sicut nec consideratio abstracti a motu et materia sensibili principaliter consideratur in geometria, nec per eam aliquid probatur de continuo aut numero; sed in ea consideratur quot quantitatis, et ejus principia; et per talia, passiones geometriæ de suis subjectis demonstrantur. Ad propositum non oportet in Theologia probari passiones, vel illa quæ se habent per modum passionum, de subjecto Theologiæ, quod est Deus, per rationem revelabilis, sed per rationem deitatis, aut creatoris, aut hujusmodi, si sit processus theologicus; vel per alias rationes revelatas nobis.

Sed contra omnia prædicta arguit Gregorius de Arimino (q. 4, art. 2); potissime contra hanc conclusionem. *Primo,* quia si Deus sub ratione deitatis absolute esset subjectum in theologia nostra, Deus esset comprehensibilis per nostram theologiam actu habitam, vel possibilem haberi. Consequens est falsum; nulla enim notitia creata, immo nullis notitiis creatis, vel creabilibus Deus potest comprehendi, alias non veraciter diceretur incomprehensibilis. Consequentia probatur. Quia ad omnem habitum habentem aliquod objectum sub aliqua ratione absolute, spectat considerare quæcumque illi conveniunt secundum illam rationem. Ex hoc enim Philosophus probat (4. *Physicorum,* c. 1) quod ad philosophum spectat considerare de continuo infinito et finito, loco, vacuo et tempore, et similibus, quia ea conveniunt corpori secundum quod est mobile; ex hoc etiam probat (4. *Metaphysicæ,* t. c. 2) quod ad metaphysicum spectat considerare de uno et multo, de eodem et diverso, priori et posteriori, et similibus, quia ipsa conveniunt enti secundum quod ens, quod est subjectum primum et per se Metaphysicæ. — Probatur etiam ratione; quia non est ratio quare potius habet considerare aliqua eorum quæ per se competunt subjecto, sub ratione qua est subjectum, quam alia. — Item quia si aliqua sic, et aliqua non, ergo non est subjectum illius scientiæ absolute sub tali ratione, sed contracte, scilicet ad illa quæ de ipso in quantum tale considerat. Si ergo theologia nostra, vel aliqua alia creata, vel creabilis, habet Deum pro objecto, in quantum Deus est, absolute, igitur habet considerare quidquid de ipso verificari potest et cognosci; et per consequens comprehendere non videndo, si talis theologia sit fides, ut est nostra, vel videndo, si sit scientia, qualis est beatorum.

Secundo arguit, et in eadem virtute: Deus non est subjectum theologiæ beatorum in quantum Deus absolute, alias ipse essetper scientiam eorum comprehensibilis; igitur nec in quantum Deus absolute, est objectum theologiæ nostræ. Patet consequentia, quoniam fides viæ nec acquisita nec infusa excedit in credendo scientiam patriæ in videndo, ut scilicet de Deo plus nunc credamus quam tunc visuri sumus; alias fidei non plene succederet visio, ut innuunt communiter verba sanctorum, nec veniente eo quod perfectum est, evacuaretur quod ex parte est, ut dicit Apostolus.

Tertio arguit. Si theologia haberet Deum pro subjecto sub ratione deitatis absolute, id est Deum in quantum Deus absolute, sine contractione ad aliqua cognoscibilia de ipso; cum, ut sic, infinitæ veritates sint de ipso cognoscibiles, scientia nostra de Deo esset infinita; quanto enim scientia est plurium veritatum, tanto fit perfectior; et per consequens, infinitarum, erit infinita; quod videtur inconveniens.

Hæc Greg. de Arimino in forma.

Ad primum istorum dicitur negando consequentiam primam; nec probationes pro ea probanda factæ, procedunt. Ad primam nempe negatur major. Unde sanctus Thomas *de Veritate,* q. 14, art. 8, ad 16, solvit omnia ista argumenta in virtute, loquendo in consimili proposito. Dicit enim sic : « Pro tanto veritas prima est objectum fidei, quia de ea est fides. Nec tamen oportet quod quodlibet enunciabile, de Deo formatum, sit credibile, sed tantum illud de quo divina veritas testificatur. Sicut etiam corpus mobile est subjectum physicæ; nec tamen omnia enunciabilia, quæ de corpore mobili formari possunt, sunt (α)

(α) *sunt.* — Om. Pr.

scibilia in physica, sed solum ea quæ ex principiis naturalis philosophiæ manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primæ se habet in fide, ut principium in scientiis demonstrativis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet, quod non omnis habitus considerans aliquod objectum sub aliqua ratione absolute, loquendo de absolutione ex parte objecti, habet considerare omnia, quæ conveniunt tali objecto secundum illam rationem, sumptam ex parte scibilis, sed illa quæ conveniunt objecto secundum rationem formalem, qua cognoscitur; quæ est medium demonstrandi passiones hujusmodi; secundum quod in secunda et tertia conclusionibus latius declaratur; quia ad hunc finem locutus est Aristoteles in *Physicis* et *Metaphysica*.—Quia tamen argumentum utitur isto termino, absolute, noto quod aliqua ratio potest dici absoluta dupliciter : primo modo, prout absolutum distinguitur contra respectivum; secundo modo, prout absolutum distinguitur contra contractum et determinatum per aliquam differentiam dividentem aliquod commune. Modo, ad propositum, dico quod Theologia dicitur habere Deum pro objecto sub ratione deitatis absolute, accipiendo absolutionem a respectu, quia scilicet ratio quam principaliter considerat de Deo non est aliqua ratio respectiva, sed ratio Deitatis quæ de se absolvitur a respectu, in quantum hujusmodi; cum enim ista ratio nullum dicat respectum, dicitur ad se. Si autem loquamur de absoluto, secundo modo, tunc dico quod theologia nostra habet Deum pro objecto sub ratione absoluta, ex parte objecti; non enim considerat Deum cum aliqua determinatione contrahente, et restringente objectum ad aliquod minus commune, sicut rationale contrahit animal. Dico tamen quod considerat absolutum et non contractum, modo contracto, ex parte scientis; quia scilicet modus considerandi Deum quo ipsa Theologia considerat, non extendit se ad omnia considerabilia de Deo. Unde opinio Gregorii et nostra parum distant. Nam Gregorius, solvendo ad quartum argumentum Scoti contra factum, dicit sic: « Contractio potest dupliciter intelligi. Vel scilicet per additionem alterius rationis minus communis, quemadmodum consuevit dici quod genus contrahitur per differentiam; et ita non accipitur hic. Alio modo potest fieri per restrictionem considerationis et exclusionem universalis comprehensionis, et ita accipio hic contractionem. » — Hæc sunt verba Gregorii. — Ex quibus patet quomodo non vadit contra mentem sancti Thomæ, quamquam alio loquatur idiomate.

Secunda similiter probatio consequentiæ non procedit. Dicitur enim quod licet talis habitus consideret subjectum Theologiæ absolute, modo supra exposito, non tamen oportet quod consideret omnia convenientia illi subjecto secundum rationem illam absolutam, sed aliqua consideret, et aliqua non; quia talia possunt ostendi de illo subjecto per formalem rationem, per quam consideratur, id est per medium cognoscendi, quo utitur Theologia, scilicet lumen divinæ revelationis, non autem omnia alia. Sicut physica non considerat omnia prædicata convenientia enti mobili; sed solum ea quæ possunt ostendi per principia corporis mobilis; quæ quidem media sunt rationes scibilis vel objecti, accipiendo uno modo rationem formalem objecti scibilis, quamquam accommodatius dici debeant rationes sciendi. Sic est in proposito. Nam ratio sciendi in Theologia est lumen divinæ revelationis, scilicet articuli fidei; ex quibus aliqua possunt probari de Deo, non autem omnia; multæ enim veritates scibiles sunt de Deo, quæ nullo modo deduci possent ex articulis fidei; et est singularius in hac scientia, quia cum subjectum hujus scientiæ sit indiffinibile, nec enim habet genus aut differentiam, cum nesciamus quid sit, proprie loquendo, non oportet quod hæ passiones, vel aliqua quæ, secundum nostrum modum intelligendi, se habent ut passiones Dei, puta simplicitas, æternitas, intelligibilitas, vel hujusmodi, concludantur de ipso per rationem deitatis, quæ non est nobis proprie cognita in se, sed per aliquam rationem sumptam a suo effectu, puta per rationem primæ causæ, vel primi motoris. Si enim rationem subjecti perfecte cognosceremus, ratio haberet magnam apparentiam, scilicet quod omnia quæ conveniunt Deo secundum rationem deitatis, theologia nostra consideraret; nunc autem non ita est; sed prædicata multa probamus de Deo per rationes sumptas a suis effectibus qui in articulis fidei explicantur, quæ non possunt esse media ad concludendum omnia prædicata Deo convenientia; immo pauca. Et ideo non oportet, nec sequitur, quod si theologia nostra consideret Deum sub ratione deitatis taliter qualiter a nobis percepta, quod consideret omnia, quæ Deo secundum rationem propriam conveniunt.

Tertia similiter probatio consequentiæ bene concludit quod theologia nostra, Deum considerans sub ratione contracta, sumendo rationem formalem ex parte scientis, non autem ex parte objecti, loquendo de ratione objecti ut objectum est, sit contracta modo supra exposito : considerat enim Deum ut revelabilem, hoc est, dictu, considerat illa enunciabilia de Deo, quæ per lumen divinæ revelationis de Deo cognosci possunt; unde tota contractio est ex parte rationis subjecti, ex parte scibilis, vel objecti ut subjectum est, et, ut aliter dicatur, ex parte modi sciendi et cognoscendi objectum.

Sic ergo patet ad primum argumentum Gregorii.

Ad secundum argumentum dicitur similiter quod Deus objicitur scientiæ beatorum sub absoluta ratione deitatis, licet objiciatur contracte ex parte scientis, et sub ratione contracta, ex parte ejusdem, eo modo quo arguens dicit Deum esse objectum cujuslibet intellectus creati sub ratione contracta, quia scilicet non objicitur alicui intellectui creato secundum

omnem modum et rationem quibus est considerabilis, nec secundum omnem veritatem de ipso scibilem, sed ipsa Deitas restringitur, in ratione objecti, ad determinatum modum considerationis et ad certum gradum ac mensuram veritatum quæ de ipso considerari possunt et sciri.

Ad tertium patet solutio per idem. Fundatur enim in consequentia prius in primo argumento manifestata.

Ad argumentum factum in pede quæstionis patet per jam dicta.

Et hæc de quæstione.

LIBRI PRIMI

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

UTRUM FRUITIO SIT ACTUS VOLUNTATIS

Circa primam distinctionem primi sententiarum, quæritur primo : Utrum fruitio sit actus voluntatis.

Et arguitur quod non. Quia nullus actus intellectus est actus voluntatis. Sed fruitio est actus intellectus. Igitur. Major patet de se. Sed minor probatur : quia beatitudo est actus intellectus; cum sit actus nobilissimæ potentiæ, quæ est intellectus, ut patet primo *Ethicorum* (lect. 10 et cap. 9). Sed fruitio est beatitudo. Igitur etc.

In oppositum arguitur sic. Nam secundum Magistrum, in littera, fruitio est amor. Constat autem, secundum omnes, quod amor est actus voluntatis.

In hac autem quæstione, sicut in præcedentibus, duo erunt articuli. In primo namque ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit :

Prima conclusio: Quod voluntas, respectu finis, habet tres actus realiter differentes, scilicet voluntatem, intentionem et fruitionem.

Istam conclusionem ponit S. Thomas prima secundæ, q. 8, in principio quæstionis, ubi numerat articulos. « Actus, inquit, voluntatis in finem, videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere. » Ista etiam conclusio declarabitur per sequentes.

Secunda conclusio est quod velle dicitur proprie respectu finis.

Hanc conclusionem ponit, eadem q., art. 2, ubi sic ait : « Voluntas, quandoque dicitur ipsa potentia per quam volumus, quandoque autem ipse actus voluntatis. Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit ad finem et ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæ participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum voluntatis potentiæ, non solum invenitur in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus (α) a potentia, nominat simplicem actum illius potentiæ; sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est ille qui tendit in illud quod est secundum se objectum potentiæ. Illud autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem non sunt bona vel volita propter se, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur nisi propter finem. Unde hoc ipsum quod in eis vult est finis; sicut intelligere est proprie eorum quæ secundum se cognoscuntur scilicet principiorum; ea autem quæ cognoscuntur per principia, non dicuntur esse intelligibilia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur 7 *Ethicor.* (cap. 8). » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod fruitio est amor, vel delectatio, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas prima secundæ, q. 11, art. 1, dicens : « Fruitio et fructus ad unum pertinere videntur, et unum ex altero deri-

(α) *denominatus. — denominativus* Pr.

vari. Quid autem a quo, nihil ad propositum refert; nisi quod hoc probabile videtur, quod illud quod est magis manifestum, prius etiam fuit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta sensibilia magis; unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est illud, quod ultimo expectatur de arbore, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est objectum potentiæ appetitivæ. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivæ potentiæ. » — Hæc ille.

Utrum autem fruitio sit amor, vel delectatio, videtur dicendum, secundum eum, quod fruitio potius nominet delectationem quam dilectionem vel amorem. Nam, secundum eum; ibid. art. 3 : « Illud quod est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur, sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui. » — Hæc ille. — Et consimiliter q. 4, art. 3, dicit quod « necesse est ad beatitudinem tria concurrere, scilicet visionem quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; et comprehensionem, quæ importat præsentiam finis; delectationem vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato ». — Ex quibus videtur innuere, quod fruitio sit delectatio, vel quietatio amantis in amato; et consequenter quod non sit amor; nam, secundum eum, amor et delectatio differunt. Unde prima secundæ, q. 26, art. 2, dicit quod, « sicut agens naturale duplicem effectum inducit in patiens, nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam, sicut generans dat corpori levitatem, et motum consequentem ipsam, et ipsa levitas, vel gravitas, quæ est principium motus ad locum connaturalem propter connaturalitatem, potest dici quodammodo amor naturalis; sic et ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, attentionem ad ipsum, quæ est complacentia ipsius appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile; nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur 3. *de Anima* (t. c. 55). Appetibile enim movet appetitum faciens quodammodo se in ejus intentione, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil aliud est quam complacentia quædam; et secundo sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quæ est gaudium. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod gaudium differt realiter ab amore, ut ipse etiam expresse dicit, art. 1, ad secundum. Ac per hoc amor differt a delectatione, quia gaudium et delectatio in voluntate idem sunt. Et consequenter fruitio non est amor, sed delectatio, si amor et delectatio distinguantur. Hoc etiam ponit, scilicet divisionem inter amorem et delectationem, q. 25, art. 2, dicens : « Secundum ordinem generationis amor præcedit desiderium, et desiderium præcedit delectationem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod cum idem non præcedat seipsum, secundum generationis ordinem, quod amor non est delectatio. Et in aliis infinitis locis idem ponit, ut ex articulo sequenti patebit.

Principalem etiam conclusionem, scilicet quod fruitio sit delectatio, ponit eadem q. 25, art. 2, dicens : « Delectatio intenta (α) causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ est quodammodo finis, sicut et ipsum bonum. » — Hæc ille. — Idem ponit primo *Sentent.* dist. 1, q. 1, art. 1 : « Fruitio, inquit, consistit in optima operatione hominis; cum fruitio sit ultima felicitas hominis; felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum Philosophum. Optima autem operatio hominis est operatio altissimæ potentiæ, scilicet intellectus, et ad nobilissimum objectum, quod est Deus. Unde ipsa visio ponitur tota substantia nostræ beatitudinis, Joan. 17 (v. 3): *Hæc est vita æterna*, etc. Ex visione autem, ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem; et ista est comprehensio quæ succedit spei, consequens visionem quæ succedit fidei, sicut spes quodammodo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipsum visum acceptum est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quædam quasi mutua penetratio per amorem, sicut dicitur I. Joan. 4 (v. 16) : *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo.* Ad visionem autem maxime convenientis, sequitur delectatio summa. Et in hoc perficitur felicitas nostra, quam fruitio nominat ex parte sui complementi magis quam ex parte sui principii, cum in se includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus quod fruitio est actus voluntatis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in beatitudine sunt tres actus, scilicet visio, et amor, et delectatio quæ dicitur fruitio. Nam comprehensio non dicit actum distinctum a visione, ut post dicetur.

Quarta conclusio : quod intentio est actus voluntatis, realiter differens a fruitione et volitione proprie dicta.

Primam partem hujus conclusionis ponit sanctus Doctor prima secundæ, q. 12, art. 1 : « Intentio, inquit, sicut nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendat, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem; unde dicimus architectorem et omnem præcipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias animæ vires ad finem. Unde manifestum est quod intentio est actus voluntatis. » — Hæc ille.

(α) *intenta.* — *intensa* Pr.

Secundam partem conclusionis probat ibidem ad quartum dicens : « Voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute; et sic dicitur voluntas prout absolute volumus sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur; et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur; et sic intentio respicit finem ; non enim ex hoc solo dicimur intendere sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid venire. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad tertium, dicit quod « hoc nomen, intentio, nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis in finem ».

Eamdem conclusionem ponit *de Veritate*, q. 22, art. 13 : « Voluntas, inquit, potest habere duplicem actum : unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit ad proprium objectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis etiam ad hunc actum præsupponatur actus rationis. Alium vero actum habet qui competit ei secundum quod impressio rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio, vel ordinatio, talis actus est voluntatis, non absolute, sed in ordine ad rationem. Et hoc modo, intendere est actus voluntatis, cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult in aliquid tendere sicut in finem. Et ita intendere in hoc differt a velle, quia velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem secundum quod finis est in quem ordinantur ea quæ sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni ad quod alia ordinantur sicut in finem, tunc tendit in illud in quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est **quod fruitio beatifica non solum transit objective super Deum, immo super visionem qua videtur Deus, et eadem fruitione fruimur utroque.**

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima secundæ, dicens quod finis dicitur non solum res intenta, sed etiam habitio ejus dicitur finis. Unde sicut non est alius finis Deus, et alius visio Dei, sic non est alia ratio fruitionis qua fruimur Deo, et qua fruimur beatitudine creata quæ est essentialiter ipsa visio Dei.

Item ibidem q. 11, art. 3, ad 3 : « Finis dicitur dupliciter : uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei; quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, et alteri applicatus. Deus ergo est ultimus finis sicut res quæ ultimo quæritur, et fruitio sicut adeptio hujusmodi ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. » — Hæc ille.

Item primo *Sentent.* dist. 1, q. 2, art. 1, ad secundum : « Objectum, inquit, operationis terminat et perficit ipsam, et est finis ejus; unde impossibile est operationem habere rationem ultimi finis. Sed quia objectum non sequitur quis nisi per operationem, idem est appetitus operationis et objecti. Unde si aliquo modo ipsa fruitione fruimur, hoc est in quantum fruitio nos Deo conjungit, et eadem fruitione fruimur fine, et operatione cujus objectum est finis ultimus; sicut eadem operatione intelligo intelligibile, et intelligo me intelligere. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est (quam incidenter pono propter argumenta Aureoli) : **quod nec fruitio, nec aliquis actus voluntatis est essentialiter beatitudo.**

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas in multis locis, specialiter prima secundæ, q. 3, art. 4, ubi sic ait : « Ad beatitudinem duo requiruntur : unum quod est esse beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quod quantum ad id quod est essentialiter beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem, et absentem cum ipsum desiderat, et præsentem cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est præsens; non autem e converso, finis fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis per quod fiat ipse finis præsens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, qui vult eam habere; sed a principio quidem est ei absens, consequitur autem ipsam per hoc quod manu eam apprehendit, vel aliquo hujusmodi, et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem. Consequimur autem ipsum per hoc quod fit nobis præsens per actum intellectus. Et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur esse beatitudinis in actu intellectus consistit; sed ad voluntatem pertinet delectatio con-

sequens beatitudinem, secundum quod Augustinus dicit 10. *Confess.* quod beatitudo est gaudium de veritate quæ Deus est, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem probat. 4. *Sentent.* dist. 49, q. 1, art. 10, quæstiuncula secunda. Item tertio *Contra Gentiles,* c. 26, probat eam novem rationibus, quarum nonnullas recitabo : « Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus aut esset desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis. Est enim desiderium, secundum quod voluntas tendit in illud quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis. Amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio quæratur. Si autem amor habiti sit perfectior, hoc causatur ex hoc, quia bonum habet amatum. Aliud igitur est habere bonum, quod est finis, quam amare, quod, ante habere, est imperfectum, post habere autem, perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis. Ipsum enim habere bonum est causa delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus. Non igitur est delectatio ultimus finis. » — Aliam rationem ponit : « Si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa operatio etiam dicetur finis ultimus, per quam primo consequitur talem rem; sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare neque concupiscere (α). Finis autem ultimus substantiæ intellectualis Deus est. Illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit Deum. Hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum, substantialiter; non autem in actu voluntatis. » — Aliam rationem ponit quæ talis est : « Cum beatitudo sit proprium bonum naturæ intellectualis, oportet quod secundum illud naturæ intellectuali conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem : quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum ; quæ vero cognitionem habent sensitivam, et appetitum (β) sensibilem habent sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur; quæ vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum proportionabilem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium naturæ intellectualis, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est naturæ intellectuali. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter, magis quam in actu voluntatis. » — Aliam rationem ponit : « In omnibus potentiis quæ moventur a suis objectis, objecta sunt priora naturaliter actibus illarum potentiarum ; sicut motor naturaliter prius est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas; appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis naturaliter prius est quam ejus actus. Primum igitur ejus objectum præcedit omnem actum ejus. Non potest ergo actus voluntatis esse primum volitum. Hoc autem est ultimus finis, qui est beatitudo. Impossibile est ergo quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis. » — Hæc ille in forma.

Et sic primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia. Et ideo arguit Aureolus (I. dist. 1, q. 2, art. 1.) contra tertiam conclusionem quoad multa in ea dicta. Primo igitur vult probare quod fruitio potius sit amor quam delectatio, et hoc triplici medio.

Primum est tale. Fruitio, etiam secundum sanctum Thomam, est perfectissima operatio voluntatis et nobilissima. Sed amor est nobilior actus quam delectatio proveniens ex amore.

Secundum est tale. Delectatio proveniens ex amore, aut est idem realiter quod amor, aut aliud. Si sit idem realiter, contradictio erit quod proveniat ex eo, cum causa et effectus non possint esse eadem res, cum nihil sit causa sui nec proveniat ex se aut sequatur se. Si vero sit aliud realiter, tunc delectatio et amor non se habent sicut comprehensio et visio; comprehensio namque Dei non est aliud quam ipsa visio Dei, non enim intellectus habet duas operationes circa Deum præsentem, scilicet videre et comprehendere. Igitur si amare et delectari realiter distinguuntur, tunc Thomas dicit opposita, dicendo quod se habent sicut videre et comprehendere.

Tertium est tale. Delectatio quæ requiritur ad beatitudinem est quietatio voluntatis in ipsa operatione et visione qua Deus habetur, secundum quod dicit Thomas, prima secundæ, q. 4, art. 1 et 2. Sed fruitio non est quietatio in visione, alias visio esset objectum primarium fruitionis, quod est impossibile. Ergo hujusmodi delectatio non est fruitio.

Gregorius (I. dist. 1, q. 2, art. 3) etiam arguit probando, quod non omnis fruitio est delectatio :

(α) *concupiscere.* — *concupere* Pr.
(β) *appetitum.* — *appetitivam* Pr.

nullum desiderium est delectatio; aliquod desiderium est fruitio; ergo aliqua fruitio non est delectatio. Major est nota. Et minor probatur : quia aliquod desiderium est amor alicujus propter se : sicut quis desiderat beatitudinem, aut sanitatem, aut honorem, aut aliud, tanquam finem, et non propter alium finem ulteriorem.

Item Aureolus (*ubi supra*) arguit contra aliud quod illa conclusio ponit in probatione sui, scilicet delectatio et amor et desiderium sunt tres actus distincti realiter; et vult probare quod omnis actus voluntatis est desiderium vel delectatio, sic quod omnis amor est delectatio vel desiderium; et arguit quintuplici medio.

Primum est tale, quod appetitus naturalis non habet nisi duos actus positivos, scilicet moveri in finem et quiescere in eo, et duos privativos, scilicet fugere ab opposito et inquietari dum est in eo; ut patet de gravi. Ergo a simili in proposito, appetitus animalis vel intellectualis non habebit nisi quatuor actus, duos quidem positivos, scilicet desiderium et prosecutionem quasi moveri, et delectationem quasi quietem; item duos privativos : primum, scilicet fugam et detestationem ac resilitionem a malo; secundum vero, scilicet inquietationem, tristitiam et displicentiam. Nec valet si dicatur quod in naturalibus est quoddam pondus præcedens motionem, scilicet gravitas, quod quidem pondus non est aliquis actus, sed forma habitualis, et ita in animalibus vel rationalibus necesse est ponere quoddam pondus, a quo oriatur desiderium, quod quidem pondus est amor, ita quod correspondet naturali ponderi sicut desiderium correspondet motui et delectatio quieti; hoc, inquam, non valet; nam ille amor ex quo oritur desiderium, non est aliud quam delectatio in objecto apprehenso et complacentia in conditionibus ejus, ut patet ex terminis : idem enim est dictu, tale quid amo vel diligo, et tale quid complacet mihi vel est delectabile. Ergo amor præveniens desiderium est delectatio. Ergo universaliter, omnis amor est delectatio objecti apprehensi præveniens desiderium vel delectatio objecti præsentis subsequens desiderium.

Secundum est tale. Omnis amor est amor concupiscentiæ, vel amor amicitiæ. Sed omnis amor concupiscentiæ, respectu absentis, est desiderium; respectu vero præsentis, est delectatio; et si quidem sit præsens tantummodo in conspectu, est delectatio præveniens desiderium; si vero sit præsens in re, est delectatio sequens. Similiter omnis amor amicitiæ, respectu absentis, est desiderium, quo optatur amico suo bonum quod non habet; respectu vero præsentis, est delectatio, qua quis delectatur de bono quod amicus habet; et si quidem amicus omne bonum habeat, et nullo modo indigeat, non potest esse desiderium amoris amicitiæ circa ipsum, sed delectatio sola et complacentia in illo; si amicus indigeat aliquo bono, tunc circa ipsum est amor duplicis delectationis et unici desiderii : ex hoc enim quod amicus delectatur et complacet in amico, oritur desiderium quo illi desiderat et concupiscit bonum quo caret; cum autem consecutus est illud bonum, statim delectatur et complacet de bono amici desiderium consequente. Ergo evidenter apparet quod omnis amor est desiderium vel delectatio.

Tertium est tale. Complacere et delectari (α) idem sunt, sicut patet ex terminis : nam idem est dictu, delector in te, et complacet mihi in te; placibilis es mihi, et delectabilis es mihi. Sed omnis amor est desiderium vel complacentia; desiderium quidem, sicut gluto diligit porcellum, et caupo vinum, cujus dilectio nihil aliud est quam desiderium vini et concupiscentia; complacentia vero, in re realiter habita, vel saltem in conceptu, vel conspectu. Ergo evidenter apparet quod omnis amor est desiderium vel delectatio.

Quartum est tale. Si oporteret ponere actum amoris tertium a desiderio et delectatione, propter hoc oporteret ponere, ut videtur, quia ille amor actus tertius nihil aliud est quam objecto uniri (β), et in ipsum transformari, et in amato quiescere, et amato se condonare : ista enim quatuor videntur amori convenire, qui est actus unitivus, et quasi translativus sui in formam et entitatem amati, et est aliquid quo amans se condonat amato, et quiescit in ipso. Sed ista competunt complacentiæ et delectationi : qui enim in aliquo delectatur et complacet, quasi in ipsum spiritualiter transit, et quiescit, et dat seipsum et unit, ut patet ex terminis. Igitur ille amor non est actus tertius, sed delectatio sola.

Quintum est. Quia Augustinus est expresse hujus mentis, 14. *de Civitate Dei* (cap. 7), ubi dicit quod amor inhians, id est, desiderans habere quod amatur, cupiditas est; *et amor habens quod amatur, eoque fruens, lætitia est* sive delectatio; amor vero *fugiens quod ei adversatur, timor est;* et accipit timorem pro abominatione et fuga, quæ opponitur desiderio; et subdit : *idque si acciderit sentiens, tristitia est.* Hæc Augustinus. Cum igitur ipse hic dividat amorem in inhiantem, qui est desiderium; et fruentem eo quod amatur, quod est delectatio sive lætitia; odium autem, in fugam ejus quod adversatur, manifeste apparet quod ejus intentio fuit omne odium dividi in fugam et tristitiam, amor vero in desiderium et delectationem. — Hæc ille.

II. Argumenta aliorum. — Arguunt alii probantes quod amor seu dilectio et delectatio non differant realiter, sed sint unus actus secundum rem, licet ratione distincti.

Primo, sic. Illi actus sunt idem realiter, qui sunt ejusdem potentiæ respectu ejusdem objecti. Sed diligere et delectari sunt ejusdem potentiæ, scilicet

(α) *delectari. — delectatio* Pr.
(β) *objecto uniri. — objecto viso* Pr.

voluntatis, et respectu ejusdem objecti, puta Dei præsentis. Ergo videtur quod delectatio voluntatis de Deo præsente, et dilectio, vel amor, sit unus actus.

Secundo, sic. Idem in quantum idem semper aptum natum est facere idem. Sed bonum præsens semper causat in voluntate dilectionem et delectationem (α). Ergo delectatio et dilectio sunt realiter idem.

Tertio. Quorum opposita sunt idem, ipsa videntur esse realiter idem. Sed oppositum dilectionis, quod est odium seu displicentia habiti mali, videtur esse idem quod tristari de habito malo, quod est oppositum delectationis (β). Ergo dilectio et delectatio erunt realiter idem.

Quarto. Illa sunt idem, quæ habent eosdem effectus. Sed dilectio et delectatio habent eosdem effectus, scilicet perficere et intendere actum intendendum; ea enim quæ fiunt ex dilectione vel delectatione perfectius et intensius sunt. Ergo idem quod prius.

Quinto. Nam via a potentia in objectum et ab objecto ad potentiam, videtur esse eadem realiter quamvis differant ratione, sicut dicit Philosophus 3. *Phys.* (t. c. 21). Sed delectatio est quædam impressio ab objecto in potentiam, dilectio vero est tendentia potentiæ in objectum. Ergo videntur esse idem realiter etsi differant ratione, sicut dicit Philosophus de actione et passione, 3. *Physicorum.*

Sexto. Nam delectatio dicit quietationem potentiæ, dilectio vero unionem potentiæ ad objectum. Sed potentia unione quiescit, et quiescendo unitur. Ergo dilectio et delectatio non differunt realiter, sed solum ratione.

III. Argumenta Gregorii. — Item arguit Gregorius (I. dist. 1, q. 2, art. 2, conclus. 2.) et **primo** sic. Omnis operatio vel actus voluntatis est dilectio vel odium. Sed nulla delectatio est odium. Ergo omnis delectatio est dilectio, vel amor, quod idem est. Consequentia patet : quia omnis delectatio est actus voluntatis. Antecedens patet de se, quoad secundam partem. Sed prima pars probatur. Nam omnis actus voluntatis est velle vel nolle, secundum omnes; seu assensio vel dissensio secundum sententiam Augustini 14. *de Civitate Dei,* cap. 6; seu prosecutio vel fuga, ut innuit Philosophus; *Ethicorum* 6. (c. 3); et omnia hæc idem significant. Omne autem velle est dilectio, et econtra; et omne nolle est odium, et econtra; sumendo generaliter istos terminos, odium et dilectio.

Secundo. Omnis complacentia est dilectio; omnis delectatio est complacentia; igitur etc. Major patet per Augustinum diffinientem complacentiam 11. *de Trinitate,* cap. 5, in fine : *Placitum,* inquit, *est quieta voluntas.* Placitum autem et complacentia idem sunt. Est autem quieta voluntas volitio qua appetitus quiescit; nullo autem actu voluntatis appetitus quiescit nisi amore et delectatione et dilectione, quamvis non omni amore quiescat. Minor probatur ex eodem dicto : nam cum diffinitio sit universaliter convertibilis cum diffinito, et omni delectatione appetitus quiescat; unde et communiter dicitur quod delectatio importat quietem voluntatis; et Augustinus 10. *de Trinitate,* cap. 10, sic ait : *Fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsis propter se delectata quiescit,* id est delectatione conquiescit; sequitur ergo quod omnis delectatio est complacentia.

Tertio. Omne desiderium est amor; ergo omnis delectatio est amor. Tenet consequentia : quia, secundum omnes, sicut se habet desiderium ad amorem non habiti, sic delectatio ad amorem habiti et præsentis. Antecedens probatur per Augustinum, 9. *de Trinitate,* cap. ultimo, ubi sententialiter dicit quod appetitus cognoscendi aliquod ignotum est quoddam de genere amoris, et probat : quia est quædam inquisitio, et omnis inquisitio, voluntas : *nam omnis qui quærit, invenire vult.* Ex qua sententia patet, quod omnis appetitus seu desiderium est amor. Et patet etiam unum præassumptum, scilicet quod omnis volitio est amor, alias probatio Augustini nulla esset, quia per hoc quod inquisitio seu appetitus ille voluntas est, concludit quod est amor.

Quarto. Fruitio est amor, secundum Augustinum, primo *de Doctrina christiana* (cap. 4), dicentem : *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.* Sed fruitio est gaudium. Ergo gaudium vel delectatio, quod idem est in parte intellectiva, erit quidam amor. Minor probatur per Augustinum primo *de Trinitate,* c. 8 : *Hoc est,* inquit, *gaudium nostrum plenum, quo amplius non est, frui Trinitate Deo.*

§ 2. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — **Primo.** Contra quartam conclusionem arguit Aureolus (I. dist. 1, q. 2, art. 2), probando quod intentio non sit actus voluntatis.

Illud enim quod est circumstantia alicujus voluntatis non nominat actum. Sed intentio est circumstantia actus electivi; electio enim fit alicujus gratia, et propter aliquem finem; habitudo autem importata per ly cujus gratia et ly propter quem, est tantum circumstantia et relatio actus in finem; idem est autem intentio et cujus gratia : dicimus enim aliquid eligere gratia talis rei et intentione talis rei, idem autem significantes. Ergo intentio non potest esse actus.

Secundo. Si intentio finis sit aliquis actus, aut est idem cum electione, aut alius. Non alius actus : quia Thomas dicit quod voluntas non fertur alio actu in finem, et alio in ea quæ sunt ad finem. Nec etiam idem : quia electio non est nisi desiderium

(α) *et delectationem.* — Om. Pr.
(β) *delectationis.* — *dilectionis* Pr.

prius consiliati, ut dicitur 3. *Ethicorum* (c. 2); de fine autem non est consilium, sed supposito fine tanquam principio, consilium fit de his quæ sunt ad finem. Igitur intentio non potest poni actus voluntatis.

Tertio. Nullus actus est mera relatio aut habitudo. Sed intentio finis non est aliud quam ordo et habitudo actus qui fertur super ea quæ sunt respectu ipsius finis, ordo, inquam, eorum quæ sunt ad finem in ipsum finem tanquam in terminum. Ergo intentio non potest poni actus voluntatis. — Hæc ille.

§ 3. — Contra quintam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — **Primo.** Contra quintam conclusionem arguit sic (I. dist. 1, q. 2, art. 1). Nullus actus amoris (α) inhæret alicui actui propter seipsum, sed in quantum ille alius actus est perfectio habentis. Sed frui est amore inhærere alicui propter seipsum; ut dicit Augustinus 1. *de Doctrina christiana* (cap. 4). Ergo frui non est delectari de actu visionis.

Secundo. Frui est finem lætitiæ in aliquo ponere; unde illo potissime fruendum est, in quo spem ponimus, et quo efficimur beati, juxta illud Augustini 1. *de Doctrina christiana* (cap. 33) dicentis quod *eo frueris quo efficieris beatus, et in quo spem ponis.* Sed beatus non ponit spem in ipso actu visionis, sed in Deo, nec finem lætitiæ in divina visione, sed in bonitate Dei, alias inordinatus esset; plus enim debet delectari de bonitate quam Deus habet, quam de hoc quod ipse Deum habet, et plus debet sibi placere quod Deus est beatus quam quod ipse est beatus. Ergo actus fruitionis non habet pro objecto visionem sed ipsum Deum.

Tertio. Primum objectum fruitionis est res primo fruibilis. Sed res primo fruibilis non est creatura, juxta illud Augustini 1. *de Doctrina christiana* (cap. 22): *In omnibus rebus, illæ tantum sunt quibus fruendum est, quæ æternæ et incommutabiles sunt; cæteris autem utendum est.* Ergo objectum fruitionis primarium non potest esse actus visionis, cum non sit res incommutabilis et æterna, sed pura creatura.

Quarto. Illud non est primum et potissimum fruitionis objectum, ubi non sistitur gressus dilectionis, sed refertur ad aliud summum (β) bonum; illud enim quod ad aliud bonum refertur est non fruibile (γ), sed utibile, cum uti sit quod in facultatem voluntatis venit referre ad aliud, secundum Augustinum. Sed beatus gressus dilectionis suæ non figit in actum visionis, immo ipsum refert et diligit propter Deum; non enim Deum diligit propter visionem, sed visionem refert et ordinat in Deum, alioquin si faciat, ordinat creatorem ad creaturam, quæ est perversitas et inordinatio summa : ergo actus visionis non est primum et nobilissimum objectum fruitionis.

Quinto. Actus fruitionis in patria est perfectior actu fruitionis in via, ut patet per Augustinum, ubi supra. Sed secundum eumdem 14. *de Civitate Dei,* fruitio viæ consistit in amore Dei, et non in amore et delectatione habitionis Dei.

Sexto. Inter omnes actus voluntatis, fruitio est nobilior. Sed delectatio et gaudium de visione Dei non est actus nobilior qui sit in voluntate beati; constat enim quod beatus gaudet de Deo et de felicitate ipsius; hoc autem gaudium est nobilius et intensius et honestius, quam gaudium de visione ipsius : plus enim gaudet beatus de felicitate Dei quam de propria, et virtuosius est sic gaudere, et magis secundum leges amicitiæ. Ergo fruitio non est gaudium de visione, sed potius de re visa.

Septimo. Res qua fruendum est habet rationem ultimi finis et diligibilis ultimate, et per consequens præponitur omnibus quæ sunt ad finem. Sed clarum est quod beatus non præponit visionem suam Deo, nec statuit suam visionem pro fine ultimo, et Deum pro illo quod est ad finem. Ergo visio non habet rationem fruibilis objecti respectu ipsius, sed potius Deus.

II. Argumenta Gregorii. — Item contra illud quod innuitur in probatione quintæ conclusionis, scilicet quod eodem actu quis fruitur Deo et ipsa fruitione; ex quo sequitur quod aliqua volitio (α) est volitio sui ipsius directa; contra hoc arguit Gregorius (I. dist. 1, q. 3, art. 3).

Primo sic. Cujuslibet voliti directe, sua directa notitia est causa qua ipsum est volitum : igitur si aliqua volitio causata, esset directa volitio sui, ejus notitia directa, esset ejus causa. Sit ergo volitio qua volo sanitatem, A. Si A est volitio sui, et volita propter seipsam, notitia qua ipsa cognoscitur est causa sui (β); et sic aliqua notitia est causa sui objecti; quod est absurdum : quoniam, ut dicit Augustinus 14. *de Trinitate*, c. 10 : *sive tempore præcedentia, sive simul esse incipientia, cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur.* Et 9. *de Trinitate,* c. 12, dicit: *Liquido tenendum est quod omnis res, quantumcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui.* Sequitur ergo quod volitio, si directe cognoscitur, est causa suæ notitiæ; et sic, cum notitia sit causa volitionis respectu objecti, sequitur quod volitio erit immediata causa efficiens suæ causæ efficientis immediatæ.

Secundo sic. Si volitio sit volitio sui, eadem ratione nolitio erit nolitio sui. Consequentia non potest

(α) *amoris.* — *voluntatis* Pr.
(β) *summum.* — *suum* Pr.
(γ) *est non fruibile.* — *non est fruibile* Pr.

(α) *volitio.* — *visio* Pr.
(β) a verbo *propter* usque ad *causa sui.* — Om. Pr.

nisi proterviendo negari. Consequens est falsum : quia pari ratione quælibet nolitio esset nolitio sui, et sic quidquid voluntas nollet invite nollet. — Item. Quia cum contingat nos aliquando velle nolle nostrum, tunc illud nolle simul vellemus et nollemus. Et si dicas quod tunc illud nolle desinit esse nolitio sui, sequitur tunc quod aliqua volitio quandoque erit nolitio sui, et quandoque non; quod est dictum sine ratione. Si dicas quod nolitio non est nolitio sui, sed potius volitio sui, sequitur quod eadem res erit volitio unius et nolitio alterius, et sic pari ratione possum dicere, quod idem actus est volitio omnium, immo quod anima ipsa est volitio hujus et istius, et omnia quæ vult, seipsa vult, et non per alium actum ab illa distinctum.

Tertio. Quia Augustinus dicit 9. *de Trinitate*, c. 2, quod cum aliud amo, tria sunt, scilicet ego, quod amo, et ipse amor ; et consequenter dicit quod cum aliquid se amat, quamvis amans et amatum idem sint, tamen amor et amatum duo sunt; et ita ubique est ejus intentio quod in nobis semper amor differt a re amata. Et sic videtur quod nullus amor est amor sui, nec aliqua volitio est volitio sui, nec consequenter fruitio est fruitio sui.

Quarto. Quia secundum Anselmum, *de Libero Arbitrio*, c. 7 : Volitio in nobis tam multiplex est quam multa et quam sæpe volumus. Ergo, secundum ipsum, quot sunt actu volita, tot sunt volitiones. Ergo volitio qua volo Deum est alia a volitione qua volo directe volitionem Dei.

§ 4. — Contra sextam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit multipliciter, primo probando quod aliquis actus voluntatis sit essentialiter beatificus, et de essentia beatitudinis. Arguit igitur Aureolus, 4. *Sentent.* dist. 49, q. 1, art. 2.

Primo sic. De ratione beatitudinis est quod sit finis, satietas et complementum naturæ intellectualis. Tunc sic. Beatitudo est finis et perfecta satietas naturæ intellectualis ac complementum. Sed sola operatio intellectus non est finis et perfecta quietatio et complementum naturæ intellectualis, sicut nec operatio voluntatis. Igitur beatitudo essentialiter consistit non in sola operatione intellectus, vel voluntatis, sed utriusque. Major est nota. Sed minorem probo, quoniam nulla harum duarum operationum, per se accepta, habet rationem finis. Accipe enim visionem solam, ipsa statim secundum rectam rationem excitat desiderium ad complacentiam; et similiter econverso. Pone autem actum utriusque potentiæ simul, non remanet excitatio desiderii ulterius ad aliquem finem alium. Igitur etc.

Secundo sic. Non debet major esse unitas perfectionis humanæ naturæ secundum ejus esse naturale quam secundum bene esse et perfecte esse ipsius, nam proportio videtur esse inter essentiale animæ et bene esse ipsius; et hinc est quod Aristoteles ait 1. *Ethicorum* (c. 8), quod felicitas debet esse secundum conditionem esse hominis; ideo dicit quod non est mirum si felicitas non sit perpetua, quia nec esse ipsius hominis est perpetuum. Sed perfectio hominis secundum esse naturale est bonitas (α) et totalitas resultans ex materia et forma. Ergo perfectio ejus secundum esse morale erit aliquid resultans ex duobus secundum proportionem materiæ et formæ. Illa autem duo non possunt esse alia quam duæ operationes duarum potentiarum.

Tertio sic. Beatitudo consistit secundum omnes in perfecta unione animæ ad Deum sicut ad objectum. Tunc sic. Illud est de ratione beatitudinis, quod est de ratione perfectæ unionis. Sed uterque horum actuum est de ratione perfectæ unionis. Igitur uterque est essentialiter de ratione beatitudinis. Major nota est. Sed minor probatur sic. Ista unio, in qua consistit beatitudo, est unio quasi intimitatis, ut sicut anima unitur Deo, sic Deus uniatur ipsi animæ; non enim ego perfecte unior tibi, nisi tu perfecte uniaris mihi sicut ego unior tibi. Sed non potest esse mutua unio animæ ad Deum sicut ad objectum, nisi mediante actu utriusque potentiæ, scilicet intellectus et voluntatis. Igitur etc. Assumptum istud probatur. Quoniam per actum intellectus, sive per ipsam visionem, visum unitur videnti; non autem econtra proprie. Per actum vero amoris, unitur amans ipsi amato; non autem econtra proprie. Et hinc est quod consuevit dici communiter quod intelligere est motus rei ad animam, velle vero est motus animæ ad res. Ex quo patet quod per actum intellectus et voluntatis fit ista unio mutua : quia per actum intellectus objectum unitur ipsi animæ; per actum autem voluntatis anima unitur ipsi objecto cognito. Ergo per actum intellectus unitur Deus animæ et trahitur quasi ad esse animæ, ut sit quasi quædam possessio ejus; per actum vero amoris unitur anima ipsi Deo et transformat se intime in eum, ac per hoc esse animæ trahitur ad esse divinum, ut sit possessio ipsius Dei. Et sic in utroque actu consistit perfecta unio quam dicit beatitudo.

Quarto sic. Illa duo pertinent ad essentiam alicujus, quod non manet dempto quocumque eorum ; nam ex hoc probatur quod materia et forma sunt de essentia compositi, nec est alia via ad probandum hoc, nisi per prædictam propositionem. Sed dempta quacumque harum operationum, sive illa quæ est intellectus, sive illa quæ est voluntatis, non manet essentia beatitudinis. Igitur etc. Major nota est. Sed minor probatur. Tolle enim quod non videat Deum quis, jam non est beatus : quia visio est tota merces, secundum Augustinum. Similiter tolle complacentiam et pone tristitiam, nullus dicet quod talis sit beatus.

(α) *bonitas*. — *bona* Pr.

Quinto sic (ibidem, art. 5). In illo actu principalius consistit beatitudo quam in quocumque alio, qui, secundum rectam rationem, est appetibilior omni alio. Hæcpropositio nota est de se; de ratione enim beatitudinis est quod sit appetibilissimum inter omnia bona hominis, cum sit finis omnium actuum humanorum. Sed actus complacentiæ, secundum rectam rationem vel æstimationem, est appetibilior actu intellectus. Quod patet. Tum quia si quæratur a beato, utrum videat ut complaceat, vel complaceat ut videat, et hoc secundum rectam rationem, statim judicat recta ratione, quod magis videat ut complaceat, quam econtra complaceat ut videat; si enim complaceret ut videret, non haberet actum amicitiæ, sed concupiscentiæ, sed si videre cupiat ut complaceat, iste utique actus est rectus, non recurvus, et per consequens erit actus amicitiæ, in quo principaliter consistit beatitudo. Tum quia actui complacentiæ magis competit ferri in Deum propter se quam competat visioni; nam aliquis potest complacere in Deo propter Deum; non tamen dicitur videre Deum propter Deum; et consequenter complacentia videtur habere rationem ultimi, et non visio. Assumptum probatur. Quia si dicatur: Complaceo in Deo propter ipsius bonitatem, bene utique redditur causa complacentiæ, puta bonitas Dei, quæ est cur ipsius complacentiæ, quæ apta nata est habere cur proprium. Sed si dicatur : Video divinitatem propter se, hic nulla causa nec cur redditur visionis; quia actus intellectus non est aptus habere proprie cur; unde non dicitur proprie video hoc propter hoc. Ex quo sequitur quod complacentia magis habet rationem ultimi quam ipsa visio, et est appetibilior quam ipsa visio.

Sexto sic. In illo actu magis consistit ratio beatitudinis, qui maxime decentius facit unionem hominis ad Deum. Sed actus complacentiæ est hujusmodi. Igitur etc. Major patet. Quia beatitudo consistit in majori bono non sibi, sed secundum rectam rationem et virtutem; quod patet; nam Aristoteles 9. *Ethicorum* (c. 8), dicit quod virtuosus exponens se morti propter civitatem, retinet sibi majus bonum, scilicet bonum rectæ rationis et virtutis, amittit tamen bonum proprium, sed facit quod decet, ut sic bonum secundum rectam rationem, et decens secundum virtutem sit bonum excellentius bono proprio, et illud quod magis decet habet rationem majoris boni; beatitudo autem consistit simpliciter in majori bono; et sic in bono quod magis decet. Sic igitur patet major illa. Sed minor probatur. Quia anima, uniendo se Deo per intimum amorem et complacentiam, facit illud quod magis est secundum rectam rationem, et quod magis decet, quam uniendo sibi Deum per actum visionis, ita quod amor magis facit unionem, quæ est secundum rectam rationem hominis ad Deum, quam unio quam facit actus intellectus. Quare etc. Assumptum patet : quia unio Dei ad hominem est secundum receptionem boni et præmii; unio autem hominis ad Deum maxime est secundum rectam rationem : ille enim actus est rectissimus, cujus oppositum est actus maxime indebitus et contra rectam rationem. Sed multo turpius est displicere de Deo, videndo Deum, quam complacere in eo, non videndo eum.

Septimo sic. Quia, secundum dicta sancti Thomæ, in via, actus voluntatis est nobilior actu intellectus, hac de causa, quia intelligere est motus rei ad animam, amor autem est motus animæ ad rem ipsam, et ideo quia anima nobilior est ipsa re, capit res nobilius esse in anima quam in re extra, eo quod trahitur quodammodo ad esse animæ ; quando vero res extra est perfectior anima, res capit esse ignobilius quam sit in esse suo extra. Ex alia parte, quia actus voluntatis est motus animæ ad rem ipsam, si res ipsa sit perfectio, anima in actu voluntatis nobilitatur, quia trahitur ad aliquod esse nobilius se. Hinc est quod cum per actum voluntatis anima trahatur ad Deum, qui est superior incomparabiliter ipsa voluntate, concluditur quod ex tali actu trahitur ad esse divinum; ideo est nobilior actu intellectus quo Deus trahitur ad esse animæ. Cum igitur ita sit in patria, videtur quod etiam ibi actus voluntatis respectu Dei sit nobilior actu intellectus respectu ejusdem. Hæc sunt argumenta Aureoli ubi supra.

II. Argumenta aliorum. — Arguitur sic ab aliis, ut ponit Geraldus de Carmelo in suo secundo quolibet, q. 12. Arguunt enim sic.

Primo. Ens, in quantum ens, est objectum intellectus; sed bonum, in quantum bonum, est objectum voluntatis : quia bonum est quod omnia appetunt 1. *Ethicorum* (c. 1). Ratio autem boni est nobilior et perfectior quam ratio entis : tum quia ratio boni est ratio perfecti, non sic autem ratio entis : tum quia ratio boni est ratio ultimi finis; finis autem est causa causarum. Ergo voluntas nobilior est intellectu, ex quo sub nobiliori ratione respicit suum objectum, quam intellectus. — Hæc autem ratio aliter deducitur ab aliis. Objectum intellectus est verum secundum quod hujusmodi; voluntatis autem, bonum in quantum hujusmodi. Sed ratio boni est ratio ultimi finis; ratio autem veri est ratio alicujus particularis. Et ita fine nobilior est ratio boni quam ratio veri; et per consequens voluntas nobilior est intellectu. Igitur in ejus actu principalius consistet beatitudo quam in actu intellectus.

Secundo sic arguunt. Voluntas respectu superiorum est nobilior intellectu, licet intellectus sit nobilior ea respectu inferiorum. Ergo voluntas est simpliciter nobilior intellectu. Antecedens patet per eos qui tenent oppositum, scilicet intellectum esse simpliciter nobiliorem voluntate; ipsi enim concedunt quod voluntas, respectu superiorum, est nobilior intellectu ; quod patet etiam ratione : quia voluntas fertur ad res prout sunt in seipsis, sed intellectus

intelligit res ut sunt in ipso intellectu per earum species aut similitudines; res autem superiores intellectu et voluntate habent nobilius esse in seipsis quam in intellectu et voluntate, eo quod sunt superiores et nobiliores quam intellectus et voluntas: receptum enim est in recipiente per modum recipientis; unde cum intellectus et voluntas sint ignobiliores rebus superioribus, relinquitur quod res superiores sunt ignobilius in intellectu et voluntate quam in seipsis. Nobilius ergo est ferri ad res superiores, ut sunt in seipsis, quam eas apprehendere, ut sunt in potentia apprehendente. Ergo respectu superiorum, nobilior est voluntas quam intellectus. Et sic patet antecedens. Sed probatur consequentia. Nam quando conditio non est distrahens, tunc est bona consequentia a conditionata ad simpliciter; verbi gratia: est homo vivens, ergo est homo; et, est homo currens, igitur est homo. Sed res superior non est conditio distrahens a nobilitate objecti respectu potentiæ, et præcipue res superior, quæ est Deus. Ergo voluntas est nobilior respectu superiorum quam intellectus. Ergo est nobilior intellectu. Probatur etiam consequentia secundum Philosophum qui dicit 10. *Ethicorum* (c. 7), quod optima est operatio quæ est respectu optimi objecti. Sed bonitas potentiæ debet attendi secundum bonitatem actus, quia potentia refertur ad actum et perficitur per ipsum, ut dicitur 9. *Metaphysicæ* (t. c. 17). Si ergo operatio dicitur simpliciter bona, quia respectu objecti optimi; ergo et potentia dicetur simpliciter bona respectu optimi objecti. Cum igitur voluntas sit nobilior respectu optimi objecti, scilicet Dei, sequitur quod simpliciter sit nobilior intellectu; et per consequens quod in actu ejus, principalius consistat beatitudo, quam in actu intellectus.

Tertio arguunt sic. Illa perfectibilia sunt nobiliora, quorum perfectiones sunt nobiliores; ut patet per Eustratium in prolog. 6. *Ethicorum*. Sed aliquis habitus, qui est perfectio voluntatis, est nobilior quocumque habitu intellectus: hoc statim patet de charitate, per Apostolum qui, comparans charitatem ad fidem et spem, dicit, I. Corinth. (c. 13, v. 13): *Major autem horum est charitas*. Ex quo sequitur quod charitas sit major sapientia et scientia ac omni dono intellectus, quia virtutes theologicæ sunt nobiliores donis Spiritus sancti, ut communiter dicitur; quod etiam videtur per hoc quod Apostolus, enumeratis multis gratiis Spiritus sancti, I. Corinth. 12, scilicet sermone, scientia, sapientia, prophetia, discretione spirituum, ac aliis multis, dicit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstrabo*, et loquitur ibidem de charitate, ut patet ibidem. Augustinus etiam dicit 15. *de Trinitate* (c. 18): *Nullum est isto dono Dei excellentius*. Patet etiam hoc: quia Seraphim, qui est supremus ordo Angelorum, denominatur a charitate sive a charitatis excessu; Seraphim enim dicuntur ardentes, seu incendentes, secundum Dionysium, 7 cap. *cœlestis Hierarchiæ*, quod dicitur esse manifestum signum declarans quod charitas sit nobilissimum donum inter omnia dona quæ sunt in Angelis. Probatum est ergo quod charitas est habitus nobilior quam quicumque habitus intellectus. Et cum nobilitas potentiæ sit secundum nobilitatem habituum, sequitur quod nobilior est voluntas quam intellectus, ac per hoc in ejus actu consistit principaliter beatitudo.

Quarto arguunt sic. Nobilioris potentiæ est nobilior actus. Sed voluntas est nobilior potentia quam intellectus. Ergo actus ejus est nobilior. Et consequenter principalius consistit beatitudo in actu voluntatis. Major patet. Minor probatur per hoc quod voluntas est domina in toto regno animæ, ut dicit Anselmus. Et Philosophus, 7. *Politicæ* (cap. 7), loquens de potentia qua diligimus, quæ est voluntas, dicit *quod principans et quod liberum a potentia hac existit omnibus*; et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 10), dicit quod appetitus determinat indifferentiam potentiarum rationabilium, quæ sunt ad opposita; ubi sic habet littera Commentatoris: necesse ut dominus verus sit alius, et dico quod appetitus hic est, aut voluntas. Item, ille dicitur bonus qui habet bonam voluntatem, non autem ille qui habet bonum intellectum. Ergo voluntas potentia est nobilior quam intellectus. Probata est ergo sufficienter minor. Sequitur ergo conclusio: quod in actu voluntatis principalius consistit beatitudo, quam in actu intellectus.

Quinto arguunt sic. Illa potentia quæ per suum actum magis unitur objecto, videtur esse nobilior alia quæ non sic unitur; et actus illius nobilior actu alterius. Sed voluntas per suum actum magis unitur objecto quod intellectus per suum. Igitur etc. Major videtur esse per se manifesta. Minor probatur per hoc quod intellectus recipit in se similitudinem objecti, et attingitur quodammodo ab eo, sed non transformat se in objectum, nec immergit se in ipsum; voluntas autem transformat se in objectum, et immergit se in ipsum; non tantum enim voluntas terminatur ad suum objectum, ita quod extra maneat; immo voluntas transit in objectum et recipitur in ipsum, et fit quasi ipsum; unde Hugo, super secundo cap. *cœlestis Hierarchiæ*: Dilectio superveniens scientiæ major est intelligentia, plus enim diligitur quam intelligitur; et infra: Nec dissimulare volens donec ad amatum perveniat, et adhuc amplius sitiens intrat in ipsum, et est cum ipso, et tam prope, ut si fieri possit, hoc idem sit quod ipse; non autem sic intellectus. Intellectum enim non habet esse in intellectu, nisi secundum rationem luminis diffundentis se in intellectu et disponentis intellectum, quemadmodum lumen diffundit se in aere, et est quædam dispositio ejus; volitum autem habet esse in voluntate secundum rationem flammæ convertentis in se voluntatem, quemadmodum flamma existens in aere convertit in se aerem; non

sic autem lumen existens in eo convertit illum in se. Patet ergo quod voluntas magis unitur objecto quam intellectus : quia magis se transfert in ipsum, et magis penetrat ad intima ejus, et in ipsum convertit, et fit ipsum ; intellectus non sic intrat, sed quasi foris stat. Igitur in actu voluntatis potius consistit beatitudo, quam in actu intellectus.

Sexto arguunt sic. Nam potentia intellectiva et actus ejus sunt priora origine quam voluntas et ejus actus. Sed quæ sunt origine et generatione priora sunt perfectione posteriora ; ut patet ex 8. *Physic.* (t. c. 58) et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 13). Potentia ergo intellectiva et actus ejus sunt imperfectiora, quam voluntas et ejus actus. Et sic beatitudo consistit principalius in actu voluntatis, quam in actu intellectus.

Septimo arguunt sic. Potentia quæ est potior in merito, debet esse potior in præmio; quia præmium debetur merito. Sed voluntas est potior in merito quam intellectus : quia charitas est potior in merendo quam quicumque habitus intellectus. Ergo voluntas est potior in præmio, quam intellectus. Hoc autem præmium est ipsa beatitudo et ultimus finis. Ergo.

Octavo arguunt sic. Cujus oppositum est pejus, ipsum est melius. Ista patet ex hoc quod dicitur 8. *Ethicorum* quod pessimum est contrarium optimo. Sed odium Dei videtur esse inter omnia pessimum. Ergo charitas, cui per se et directe opponitur odium Dei, est optimus habitus ; et per consequens voluntas inter cæteras potentias est optima; ac per hoc actus ejus optimus ; et sic in ipso consistit principalius beatitudo quam in quocumque alio. — Confirmatur ratio per quamdam regulam Philosophi, positam secundo *Priorum* (cap. 28), versus finem, quæ talis est : Si sint duo opposita, quorum unum est eligendum, reliquum fugiendum, et sint rursus alia duo opposita quorum unum est eligendum, reliquum fugiendum, si unum eligendum cum fugiendo opposito alteri eligendo sit magis eligendum quam aliud eligendum cum fugiendo opposito primo eligendo, sequitur quod primum eligendum per se fit melius et magis eligendum. Sed exemplum Philosophi ibi videtur esse tale : velle concedere, nolle concedere ; concedere, non concedere. Si ergo magis eligendum est velle concedere cum non concedere, quam concedere cum nolle concedere, sequitur quod velle concedere sive agere per se sit magis eligendum, quam concedere sive agere per se sumptum. Et licet exemplum sit satis patens, tamen potest adduci quoddam forte patentius; et est tale : videre et cæcum esse opposita sunt, et unum est eligendum, scilicet videre, et reliquum fugiendum, scilicet cæcum esse; similiter audire et surdum esse; et audire est eligendum, surdum esse est fugiendum. Si ergo videre et surdum esse, est magis eligendum quam audire et cæcum esse, sequitur quod videre per se sumptum sit melius quam audire per se sumptum. Ad propositum : videre Deum et ignorare ipsum opponuntur, et primum est eligendum, secundum est fugiendum. Et similiter amare Deum et odire ipsum opponuntur, et primum est eligendum, secundum est fugiendum. Sed amare Deum et ignorare Deum videtur esse melius et magis eligendum, quam videre Deum et odire eum. Ergo amare Deum per se sumptum videtur esse melius et eligibilius, quam videre Deum ; quod est probandum.

Nono arguunt sic. Cujus oppositum est pejus, ipsum est melius; ut jam probatum est. Sed oppositum charitatis pejus est quam oppositum divinæ visionis ; quia malum culpæ opponitur charitati, scilicet peccatum mortale ; malum vero pœnæ opponitur visioni divinæ, scilicet carentia visionis ; sed malum culpæ est pejus secundum omnes quam malum pœnæ, quia Deus est actor mali pœnæ, non autem mali culpæ, et pœna infligitur, ut culpa vitetur. Ergo charitas et amor Dei est melior visione ejus ; et sic actus voluntatis magis habet rationem beatitudinis et ultimi finis, quam actus intellectus.

Decimo arguunt sic. Pœna et præmium opponuntur. Sed afflictio quælibet est maxime pœnalis in quantum est contra voluntatem. Ergo præmiatio et remuneratio sive beatificatio erit maxime præmiativa, consolativa et satiativa, quæ erit secundum voluntatem. In voluntate ergo essentialius consistit præmium quam in intellectu.

Hæc argumenta recitat dictus doctor.

III. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco arguitur contra eamdem conclusionem pro quanto ibidem dicitur quod, inter actus voluntatis, præcipue pertinet ad beatitudinem delectatio in fine habito, licet ille actus non sit essentialiter beatificus.

Contra hoc arguit Aureolus 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 1, **primo** sic. Aliquis actus voluntatis est beatificus. Sed nullus potest esse beatificus nisi complacentia in Deo, et in illo quiescere et delectari. Si enim aliquis esset beatificus, aut ille est desiderium quo Deo optatur aliquid quod habet, et hoc esse non potest, cum desiderium non sit respectu habiti, sed habendi ; aut est desiderium quo optat beatus Deum sibi, et hoc esse non potest, cum hoc sit concupiscibilitatis Deum diligere et Deum velle sibi, et per consequens non habet Deo pro objecto ultimo, sed seipsum cui vult Deum ; aut erit delectatio, in qua complacet in Deo et in bono quod habet Deus, qua quidem complacentia formaliter quiescit et transformatur in eum, et in hoc utique verum est. Relinquitur ergo quod delectatio et complacentia, qua beatus quiescit in Deo sit amor fruitivus.

Secundo. Amor ille est beatificus et fruitio patriæ, qui est actus potissimus charitatis. Sed talis est complacentia ultimata in Deo. Ergo ultimata complacen-

tia et delectatio beati est amor beatificus et fruitio beatorum.

Tertio. Ille actus quo ultimate Deus attingitur a creatura rationali est maxime beatificus; cum beatitudo sit ultimus finis. Sed complacere et delectari in Deo est actus attingens Deum immediate, et non visionem beatificam, aut aliquid creatum, et est actus ultimus circa Deum et secundum rectam rationem ultimo expectatur et desideratur; debet etiam beatus visionem Dei desiderare, ut ex hoc in bono divino magis valeat complacere et congaudere; unde non optat complacere in Deo, ut magis videat, quia esset amor concupiscentiæ, sed optat videre, ut amplius complaceat et congaudeat de bono divino. Ergo actus ille est maxime beatificus, ut videtur.

Quarto. Ille actus qui secundum suam rationem ad nullum alium actum ordinatur, sed solum ad objectum, habet rationem ultimi finis formalis, et per consequens actus beatifici, cum actus beatificus sit ultimus finis formalis, sicut objectum beatificum est ultimus finis objectalis. Sed complacere in Deo et in bono ejus ultimate, et propter se, est actus ex natura sua non ordinabilis ad alium actum, sed tantummodo ad objectum : interrogatus namque beatus quare vult complacere in Deo et in bono ipsius, respondet quod propter ipsummet Deum, quoniam ita decet; interrogatus autem cur vellet videre Deum, nulli dubium quin responderet, quoniam in bono Dei magis posset complacere, cum etiam virtuosus velit videre felicem statum amici, ut congaudeat illi et complaceat in eo. Ergo evidenter apparet quod actus ille est summe beatificus et fruitivus.

Hæc sunt argumenta ejus in præsenti distinctione.

Quinto potest argui per dicta ejus ibidem et super 4. *Sentent.*, ubi supra. Ista, inquit, positio defectus sui sumpsit initium, quia æstimat omnem delectationem ferri super habitionem rei et consequi operationem sicut pulchritudo sequitur et perficit juventutem, nullamque delectationem immediate cadere super objectum ipsum. Hoc autem, inquit, non est verum. Est enim duplex delectatio. Una siquidem est summum bonum, in qua consistit felicitas; quæ transit directissime super Deum objective. Alia vero quæ non est principale bonum, sed perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, et oritur ex ipsa operatione; et hæc est delectatio quæ transit super beatificam visionem et habitionem Dei. In prima consistit essentialiter beatitudo, in secunda accidentaliter. In prima est vera fruitio, quæ est simplex actus, scilicet delectationis et complacentiæ; secunda vero non est fruitio. Unde quia aliqui Doctores non potuerunt videre aliam delectationem, nisi illam quæ oritur ex visione divina, dixerunt quod beatitudo non potest essentialiter consistere in delectatione, nec esse principale bonum. Qui vero possunt concipere, ducti experientia virtuosi amoris, quod complacere in Deo est quædam summa delectatio, de qua dicit Propheta: *Delectare in Domino, et lætamini in Domino*, etc.; isti, inquit, faciliter possunt advertere quomodo delectatio sit principale bonum, et quomodo in eo beatitudo consistit.

Hæc sunt argumenta contra conclusiones, etc.

B. — SOLUTIONES

§ 1. Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra tertiam conclusionem, et contra primam ejus partem, conceditur quod fruitio est nobilissima operatio voluntatis, et similiter quod amor potest dici principalissima operatio voluntatis; sed diversimode : nam amor est principium omnium affectionum; delectatio vero est finis earum. Unde sanctus Thomas primo *Contra Gent.*, c. 91, dicit: « Amor et gaudium sunt principia omnium affectionum, amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis. » — Hæc ille. — Idem ponit, prima secundæ, q. 25, art. 2, dicens « quod secundum ordinem generationis amor præcedit desiderium, et desiderium delectationem; sed secundum ordinem intentionis est e contra: nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ est quodammodo finis, sicut et ipsum bonum ». — Hæc ille. — Ex quo patet, quod fruitio, quæ est delectatio, est potior amore, cum sit finis amoris; ut etiam ipse manifeste dicit, prima secundæ, q. 34, art. 4, ad primum : « Amor, inquit, et desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operationibus maxime habet rationem principii. » — Ibidem etiam ostendit, in illo articulo, quomodo delectationes appetitus intellectivi sunt regula moralis bonitatis et malitiæ, et secundum ipsas quis judicatur bonus vel malus, sicut ex fine sumitur regula, vel judicium in operationibus. Ex quibus satis patet quomodo delectatio est potior amore; licet amor sit principium omnium passionum, si loquamur de amore appetitus sensitivi; vel omnium actuum voluntatis, si loquamur de amore appetitus intellectivi, in quo amor non dicitur passio, sicut nec gaudium nec delectatio; ut probatur, prima secundæ, q. 22, art. 3, ad tertium.

Ad secundum dico, quod amor differt realiter a delectatione; ut dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 26, art. 1, ubi ponit, in solutione secundi, quod amor non dicitur esse timor, aut cupiditas, aut gaudium essentialiter, sed causaliter; et q. 23, art. 4, ubi ostendit quomodo sunt undecim passiones specie differentes, sex quidem in concupiscibili, scilicet amor, odium, desiderium, fuga, delectatio, tristitia; in irascibili autem quinque, scilicet spes, desperatio, timor, et audacia, et ira. Totidem autem actus specie differentes sunt in voluntate; sed actus

voluntatis non dicitur proprie passio, sed actus appetitus sensitivi, ut supra dictum est. Idem ponit quoad distinctionem talium actuum vel passionum, 3. *Sentent.* dist. 26, q. 1, art. 3. — Tunc, cum dicit arguens, quod si delectatio differat ab amore, non se habebit illa fruitio ad amorem sicut visio ad comprehensionem, conceditur quod non eodem modo se habent, quoad realem distinctionem aut indistinctionem absolutorum, sed bene se habent ista duo sicut illa duo quoad præsuppositionem vel sequelam. Sicut enim comprehensio sequitur visionem, ita fruitio amorem. Sed tamen comprehensio non addit supra visionem nisi respectum quemdam; comprehensio enim, secundum sanctum Thomam, prima secundæ, q. 4, art. 3, ad 3um, non est alia operatio præter visionem, sed est quædam habitudo ad finem habitum; ita quod non est alia operatio, sed est relatio fundata in operatione qua Deus habetur et tenetur præsens. Secus est de fruitione, vel delectatione, respectu amoris.

Ad tertium dicitur, primo, quod non est mens sancti Thomæ quin ad beatitudinem requiratur alia delectatio præter illam quæ habetur de Dei visione. Unde sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 28, art. 1 et 2, ostendit quomodo « duplex gaudium de Deo haberi potest : uno modo, secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo, secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium est melius, quia procedit principaliter ex charitate (α) ». — Hæc sunt verba ejus, articulo primo, ad tertium. — Articulo autem tertio, ostendit quomodo utrumque gaudium erit plenum in futura beatitudine; ait enim sic : « Gaudium comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum. Est autem plena quies cum nihil restat de motu; unde tunc est gaudium plenum, quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non quiescit in nobis motus desiderii, quia adhuc restat quod Deo appropinquemus per gratiam. Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia erit Dei plena fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia desideravit, et ideo quiescit desiderium non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum erit plenum et superplenum, quia plus obtinebunt, quam desiderare suffecerint. Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnino plenum non causatur in homine, sed potius homo intrat illud, secundum quod dicitur Matth. (c. 25, v. 21): *Intra in gaudium Domini tui.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ad beatitudinem non solum requiritur gaudium de habitione Dei, quod ipse vocat quietem desiderii quo desiderabatur Deus, immo etiam gaudium de ipso bono divino in se considerato, de quo dicit quod homo intrat in (α) illud gaudium.

(α) *charitate.* — *causalitate* Pr.

Dico secundo, quod minor dicti argumenti est falsa. Ipsa enim delectatio quam fruitionem dicimus est quietatio tam in Deo quam in ejus visione, ut in sequentibus clarius apparebit.

[Ad illud Gregorii dicitur quod minor est falsa, nec pro primo valet : præsupponit enim aliquem amorem esse idem quod delectatio. — Item assumptum est falsum (β).]

Ad primum eorum quæ contra eamdem conclusionem, et contra secundam ejus partem inducta sunt, dicitur quod responsio ibi data est sufficiens. Illam enim sententialiter ponit S. Thomas prima secundæ, q. 26, art. 2, ut fuit recitatum in probatione tertiæ conclusionis. Eamdem etiam ponit, q. 23, art. 4, dicens : « Omne movens trahit ad se quodammodo patiens vel a se repellit. Et trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Primo dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve quod est sursum, dat levitatem corpori genito, per quam habet inclinationem et aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra proprium locum, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere in loco cum pervenerit; quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter est intelligendum de causa repulsionis. In motibus autem appetitivæ partis bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem quasi virtutem repulsivam. Bonum igitur primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, et connaturalitatem ad bonum; quod pertinet ad passionem amoris; cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum nondum sit habitum, dat ei motum ad consequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit (γ), bonum dat appetitui quamdam quietationem in bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium; cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis præsupponitur quædam aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit bonum vel malum, et respectu boni nondum habiti est spes vel desperatio, respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia, respectu autem boni jam adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui; sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ. » — Hæc ille. — Idem ponit 3. *Sentent.* dist. 26, q. 1, art. 3, et *de Veritate*, q. 26, art. 4. Ex quibus patet respon-

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) a verbo *ad illud* usque ad *est falsum.* — Om. Pr.
(γ) *fuerit.* — *fuit* Pr.

sionem (α) superius datam fuisse bonam. Tunc ad improbationem ejus, negatur assumptum, scilicet quod amor præcedens desiderium est delectatio; ille siquidem amor non est delectatio, sed causa delectationis. Est tamen quædam complacentia. Quod enim sit complacentia, patet. Nam sanctus Thomas prima secundæ, q. 26, art. 2, dicit « quod prima immutatio appetitus ad appetibile est amor, qui nihil aliud est quam complacentia ». — Hæc ille. — Non tamen sequitur quod ille amor, si est complacentia, quod sit delectatio. Non enim idem est complacentia et delectatio. Et cum dicitur quod idem est dictu : delector in te, et diligo te, hoc negatur. Antequam enim bonum, quod amatur, habeatur vel sit præsens, ut est possibile, amanti, non delectat, licet diligatur et placeat. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.* dist. 27, q. 1, art. 3, ad 2um, dicit : « Sciendum, inquit, quod quando amatum est præsens realiter secundum quod est possibile, tunc est delectatio, sicut ex conjunctione maxime convenientis; quando autem est omnino absens secundum rem, tunc maxime affligit; sicut ex divisione continui sequitur dolor, quia amor est vis continuativa; et inde dicitur quod amor facit languere; quando autem est secundum aliquid præsens et secundum aliquid absens, tunc habet delectationem admixtam afflictioni. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod falsum est illud quod arguens supponit, scilicet quod idem sit dictu : diligo te, vel complaceo in te, et delector in te; nam contingit in bono absenti complacere, non tamen delectari, ut dictum est. Sciendum tamen quod cum dicimus quod delectatio requirit præsentiam amati, quod triplex est gradus delectationis, secundum quod triplex est (β) gradus præsentiæ, secundum sanctum Thomam prima secundæ, q. 32, art. 3, ubi ait : « Delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis dupliciter : uno modo, secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo, secundum rem, prout unum alteri realiter conjungitur vel actu vel potentia, secundum quemcumque conjunctionis modum. Et quia major est conjunctio secundum rem quam secundum similitudinem quæ est conjunctio cognitionis, item major est conjunctio rei in actu quam in potentia; ideo maxima delectatio est quæ fit per sensum qui requirit præsentiam rei sensibilis; secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est conjunctio delectabilis secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel potestatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam conjunctionem apprehensionis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod complacens non delectat, nisi sit aliquo modo præsens. Sciendum est etiam quod ad gaudium, aut ad delectationem similiter, non requiritur conjunctio boni, aut præsentia appetibilis ad appetentem; sed sufficit hoc, vel præsentia boni ad aliquid quod diligitur. Unde sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 28, art. 1, dicit : « Gaudium ex amore causatur, vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur; et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens. » — Hæc ille. — Et sicut de gaudio, ita dicendum est de delectatione, cum omne gaudium sit delectatio, sed non econtra, ut ipse ponit prima secundæ, q. 31, art. 3.

(α) *responsionem. — rationem* Pr.
(β) *secundum quod triplex est.* — Om. Pr.

Ad secundum negatur minor. Amor enim concupiscentiæ non est gaudium, nec delectatio, nec concupiscentia; sed causat desiderium, vel concupiscentiam, aut delectationem. Unde arguens in illa divisione (α) decipitur, credens quod amor concupiscentiæ sit concupiscentia, et amor amicitiæ sit amicitia; quod non est verum. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 26, art. 4, dicit quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiæ et concupiscentiæ; cujus causam assignat : quia amor est passio vel actus, sed amicitia est habitus, ut dicitur 8. *Ethicorum* (cap. 5); habitus autem non potest esse pars divisiva passionis vel actus. Concupiscentia etiam est alia passio ab amore; et sic non potest dividere amorem. Sed ad intellectum hujus divisionis, sciendum quod, sicut dicit sanctus Thomas, primo *Contra Gentiles*, cap. 91 : « Cum aliæ operationes animæ sunt circa unum objectum tantum, solus amor ad duo objecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod bonum aliqualiter nos habemus; amor autem aliquid alicui vult : hoc enim amare dicimur, cui aliquod bonum volumus, secundum prædictum modum; unde et ea quæ concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus; et ex hoc, ipsa per accidens, non proprie, dicuntur amari. » — Hæc ille. — Idem ponit prima secundæ, ubi statim dixi : « Sicut, inquit, Philosophus dicit secundo *Rhetoricorum* (cap. 4), amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, scilicet sibi vel alteri, et in illud cui vult illud bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ; ad illud autem cui quis vult bonum, habetur amor amicitiæ. Hæc autem divisio est secundum prius et posterius : nam illud quod amatur amore amicitiæ, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur

(α) *divisione. — diffinitione* Pr.

amore concupiscentiæ, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod idem motus amoris est amor concupiscentiæ respectu unius, et amor amicitiæ respectu alterius; et similiter, quomodo amor concupiscentiæ non est concupiscentia, sed est amor rei quæ concupiscitur, non per actum amoris, sed alio actu distincto. Unde secundum sanctum Thomam, prima secundæ, q. 30, art. 2 : « Amor, concupiscentia et delectatio sunt tres actus specie differentes propter diversam rationem objecti. Delectabile enim in quantum adaptat sibi appetitum et conformat quodammodo, causat amorem; in quantum vero absens trahit ipsum ad se, causat concupiscentiam; in quantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem. » — Hæc ille.

Patet similiter ex prædictis, quod divisio illa amoris in amorem concupiscentiæ et amicitiæ non est divisio in diversos actus secundum rem, sed est divisio unius actus secundum diversos respectus ad duo objecta quæ respicit. Quod si dicatur : quomodo distinguis tu amorem concupiscentiæ a concupiscentia, omne enim quod concupiscitur amatur amore concupiscentiæ, et e contra, et sic videtur quod idem est amari amore concupiscentiæ, et desiderari, vel concupisci; dico quod minor falsa est. Nam amor concupiscentiæ, in quantum hujusmodi, et concupiscentia vel desiderium, in quantum hujusmodi, habent aliud et aliud objectum : nam amor concupiscentiæ non aspicit illud, respectu cujus dicitur concupiscentia (α), ut absens vel non habitum, nam pecunia habita et possessa, amatur amore concupiscentiæ, sed non desideratur nec concupiscitur, nam concupiscentia vel desiderium aspicit bonum ut absens; amor ergo concupiscentiæ aspicit bonum, ut est bonum alteri, et non ut est bonum in se solum. Sed desiderium aut concupiscentia aspicit bonum, ut absens est. Unde Damascenus dicit (*de Fide orth.*, l. 2, c. 12): *Expectatum bonum concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiam;* et recitat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 30, art. 2, arg. 3. Et sic patet quod concupiscentia et amor concupiscentiæ habent diversa objecta. Amor enim concupiscentiæ abstrahit a præsenti et a futuro. Non autem concupiscentia; cum feratur in non habitum et absens. — Et si dicas, cur amor respectu boni in alio dicitur amor concupiscentiæ, dico quod concupiscentia dupliciter capitur : uno modo, prout est idem quod desiderium; et tali concupiscentia non nominatur amor concupiscentiæ; alio modo, concupiscentia dicit generaliter omnem motum voluntatis vel appetitus in illud quod est bonum alicui, præsertim toti composito; unde concupiscentia dicitur quasi simul cupiscentia, scilicet corporis et animæ : est enim concupiscentia, secundum Philosophum, primo *Rhetoricæ*, et recitat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 30, art. 1, *appetitus delectabilis boni*, scilicet sensibilis, quod est bonum totius conjuncti; et a tali concupiscentia nominatur amor concupiscentiæ. Ad hunc sensum exponit sanctus Thomas illud Augustini, 83. *Quæstionum* (q. 33): *Cupiditas est amor rerum transeuntium*, prima secundæ, ubi dixi (q. 30, art. 2, ad 2[um]). Potest etiam aliter dici, quod amor, respectu illius quod est bonum alteri, dicitur amor concupiscentiæ, quia convenit cum concupiscentia et desiderio, in hoc quod amor concupiscentiæ et (α) concupiscentia est respectu illius quod est bonum alteri; sed in hoc differunt quia concupiscentia proprie dicta aspicit illud ut absens, amor autem concupiscentiæ absolute; et propter ipsam concupiscentiam, talis amor, licet non sit concupiscentia, tamen dicitur amor concupiscentiæ.

Ad tertium negatur major. Nec probatio valet. Non enim est idem dictu : placibilis es mihi, et delectabilis es mihi; quia (β) multa placent (γ) quæ non delectant, sed potius sunt causa tristitiæ, ut patuit in solutione primi.

Ad quartum negatur minor. Unire enim aliter convenit amori quam delectationi. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 25, art. 2, ad secundum : « Duplex, inquit, est unio amati ad amantem : una quidem realis, secundum conjunctionem (δ) ad rem ipsam, et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem quæ sequitur desiderium; alia est unio affectiva (ε), scilicet secundum aptitudinem et proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus; et sic amor unionem importat, quæ quidem unio præcedit motum desiderii. » — Hæc ille. — Similiter q. 28, art. 1, ad primum, dicit « quod delectatio requirit sicut causam, realem unionem, scilicet præsentiam amati ad amantem; desiderium vero est in reali absentia amati; amor autem in absentia et in præsentia ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ipse amor unit formaliter, cum sit quædam unio; delectatio autem nec unit formaliter nec effective, sed effectus est unionis. Et sicut dictum est de unione illa, dicendum est de aliis quæ arguens enumerat. Verum aliqua falsa ponit, scilicet quod amare est quiescere in amato; hoc enim falsum est, quia quies non attribuitur amori, sed delectationi. Transformatio similiter non attribuitur delectationi, sed amori. Male etiam assignat effectus amoris, et multum voluntarie; effectus enim amoris sunt unio, inhæsio, extasis, zelus, liquefactio, fruitio, fervor et languor, ut declarat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 28, ex dictis

(α) *concupiscentia. — amor concupiscentiæ* Pr.

(α) *et. — sed* Pr.
(β) *quia. — quasi* Pr.
(γ) *placent. — placeant* Pr.
(δ) *conjunctionem. — commentatorem.* Pr.
(ε) *affectiva. — effectiva* Pr.

Dionysii, et 3. *Sentent.* dist. 27, q. 1, art. 1, ubi etiam (ibid. art. 3, ad 2um) dat differentiam inter unionem quæ attribuitur amori, et illam quæ attribuitur delectationi. « Amor enim vehementior est delectatione, quia amor est per informationem appetitus ab appetibili; delectatio autem per conjunctionem ex re præsenti sibi conveniente; non est autem tanta conjunctio rei ad rem, quanta est appetitus ad appetibile, quia res adveniens, quæ delectationem causat, non conjungitur secundum naturam, quia hoc non fit illud; unde est quasi conjunctio contactus; sed appetitus est ipsius appetibilis secundum suam naturam et substantiam; unde quando appetitus informatur per appetibile, est quasi conjunctio continuitatis et concretionis. Unde amor plus unit quam delectatio, quia facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata; delectatio autem, per participationem alicujus ab illo, secundum quod est realiter præsens. » — Hæc ille.

Ad quintum respondet sanctus Thomas, prima secundæ, q. 26, art. 1 (ad 2um), dicens quod illa divisio amoris quam ponit Augustinus, 14. *de Civitate Dei*, dividens amorem in lætitiam, cupiditatem et hujusmodi, est per causam et non per essentiam : « amor enim dicitur esse timor, cupiditas, gaudium, non quidem essentialiter, sed causaliter ». — Hæc ille. — Intendit autem quod amor est prima passio appetitus, et radix ac causa omnium affectionum, secundum quod ipse probat, prima parte q. 20, art. 1, et *Contra Gentiles*, libro primo, cap. 91, et 3. *Sentent.* dist. 27, q. 1, art. 3, et prima secundæ, q. 28, art. 5, ubi dicit : « Si amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive fruitio; si autem fuerit absens, sequuntur aliæ duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per languorem, et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per fervorem. » — Articulo etiam sequenti, ad secundum, dicit quod « ex amore causantur desiderium, tristitia, delectatio, et omnes aliæ passiones. Unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit ex amore sicut ex prima causa ». — Hæc ille.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** negatur major. Sicut enim dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 23, art. 4 : « Licet passiones differant secundum activa quæ sunt passionum objecta animæ, tamen differentia actionum potest dupliciter attendi : uno modo secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi (α) in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso : primo, dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat; secundo, dat ei moveri ad locum suum, si fuerit extra; tertio, dat ei quiescere in illo loco. » — Hæc ille. — Et consequenter ostendit quomodo bonum, quod habet virtutem attractivam in motibus appetitivis, tria causat in potentia appetitiva, scilicet amorem, delectationem et desiderium, et correspondet illis tribus quæ agens naturale causat in passo, vel generans in genito. Non igitur est plus inconveniens, quod idem objectum in eadem potentia causaret tres motus, plus quam quod ignis generans det suo genito levitatem, et motum sursum, et quietem in eodem loco; nam licet idem sit objectum secundum speciem rei, tamen habet diversam virtutem motivam, secundum quod proponitur absolute, ut bonum vel malum, et secundum quod proponitur ut præsens vel absens. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 30, art. 2 : « Diversitas, inquit, objecti potest attendi, vel secundum naturam ipsius objecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti, quæ est secundum rei naturam, facit numeralem differentiam passionum et materialem. Sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter præsens, et secundum quod est absens. Nam secundum quod est præsens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem; in quantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; in quantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem. » — Hæc ille.

Ad secundum patet solutio per idem. Non enim est inconveniens idem agens secundum naturam rei producere diversos effectus cum est multiplex secundum virtutem activam; cujusmodi est bonum diversimode apprehensum; illud enim est unum agens secundum naturam et speciem suam, sed est multiplex in ratione objecti. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 31, art. 3, ad primum, dicit sic : « Cum objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti. »

Ad tertium negatur minor. Non enim odium est tristitia, nec e contra. Nam odium et displicentia est respectu mali absolute considerati, sicut amor et complacentia sunt respectu boni absolute apprehensi; tristitia autem est respectu mali præsentis, sicut delectatio respectu boni præsentis.

Ad quartum negatur minor. Nam delectatio perficit operationem per modum finis, ut ostendit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 33, art. 4. Si au-

(α) *potest accipi.* — *activi potest* Pr.

tem amor perficiat operationem, hoc erit mediante delectatione; vel si immediate, hoc erit per modum principii activi, ut probat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 28, art. 6, ubi probat quod omne agens, quodcumque sit illud, agit omnem actionem ex aliquo amore. Et sic patet quod non est simile de amore et delectatione. Unde proprie loquendo amor non perficit operationem, sed ipsam potius elicit; delectatio autem proprie perficit.

Ad quintum dicitur quod minor est falsa. Aliter enim differt dilectio a delectatione, quam via ab objecto in potentiam et via a potentia ad objectum. Differunt enim potius sicut differt levitas a quiete in locum sursum; sicut prius dictum fuit. Verumtamen utraque est motus quidam appetitus ab appetibili; ut ostendit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 31, art. 1, ad secundum, ubi dicit : « Licet delectatio sit quædam quies appetitus considerata præsentia objecti delectantis, quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus, delectatio quidam motus est. » — Idem ponit de amore, q. 26, art. 2, ad tertium, ubi sic ait : « Amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili ut ei appetibile complaceat. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod tam amor quam delectatio est immutatio appetitus ab appetibili, et neutrum dicit viam appetitus ad appetibile, ut argumentum assumit.

Ad sextum dicitur conformiter ad ea quæ dicebantur ad quartum. Aliter enim unit delectatio cum delectabili, quam dilectio cum dilecto. Unde proprie loquendo, delectatio non est causa unionis, sed effectus; amor autem est causa et effectus unionis. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 28, art. 1, ad secundum, dicit : « Unio tripliciter se habet ad amorem. Quædam enim unio est causa amoris, et hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis se amat; quantum vero ad amorem quo amat alia, est unio similitudinis. Quædam vero unio est essentialiter ipse amor; et hæc est unio secundum coaptationem affectionis; quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est amoris effectus; et hæc est unio realis quam amans habet de re amata; et hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris; ut enim Philosophus refert secundo *Politicæ* (cap. 1), *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi,* quærunt unionem, quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur et colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur. » — Hæc ille.

III. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii negatur antecedens (α) quoad primam partem. Nec valet probatio. Falsum enim est quod omne velle sit dilectio; sed solum velle illud est dilectio, vel amor, quod respicit bonum absolute, non ut præsens, vel ut habendum. Similiter patet ex dictis in secunda conclusione, quod non omnis actus voluntatis est velle vel nolle : quia velle solum est respectu finis, si proprie sumatur.

Ad secundum negatur minor. Ad probationem dicitur quod complacentia dicitur esse quies voluntatis, non formaliter, sed causaliter : quia scilicet illud in quo complacemus per amorem causat quietem voluntatis, vel est natum causare quietem quæ est delectatio, juxta illud : Cum adest quod diligitur ut delectationem secum gerat necesse est. Unde illa auctoritas exponenda est illo modo quo dictum est de illa quæ adducta est hoc loco.

Ad tertium negatur antecedens (β). Nec valet probatio. Non enim sequitur, si appetitus sciendi sit aliquid de genere amoris, quod sit essentialiter amor, sed effectus amoris; et illo modo intelligendum est quod omne velle est de genere amoris, scilicet vel essentialiter, vel causaliter.

Ad quartum negatur major. Non enim dicit Augustinus frui est amare, sed amore inhærere etc. per quod dat intelligere quod fruitio est inhæsio et quies, consequens amorem sicut effectus suam causam.

§ 2. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra quartam conclusionem negatur utraque præmissarum. Major quidem. Nam circumstantia non semper est relatio, immo potest esse aliquis actus, aut substantia, aut qualitas. Circumstantia enim actus non aliud est quam conditio quæ est extra substantiam actus humani, attingens tamen actum aliquo modo, sive illud sit locus, sive sit tempus, aut agens, aut finis, et hujusmodi, ut declarat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 7, per totum et 4. *Sentent.* dist. 16, q. 3, art. 1. Minor etiam est falsa. Non enim intentio finis est circumstantia, nisi æquivoce sumatur intentio pro fine intento; ille enim est quandoque circumstantia, ut dicitur prima secundæ, q. 7, art. 3, ad tertium, ubi sic dicit : « Finis qui dat speciem actui non est circumstantia actus, sed aliquis finis adjunctus; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis non est circumstantia, sed si fortis agat propter liberationem civitatis vel populi christiani. » — Hæc ille. — Idem 4. *Sentent.* ubi supra. Et *de Malo*, q. 2, art. 6. Posito etiam quod intentio finis esset circumstantia, cum hoc staret quod erit actus et quid

(α) *antecedens. — major* Pr.
(β) *antecedens. — major* Pr.

absolutum, et non relatio, ut dictum est. Nec valet quod dicit arguens quod ly *cujus gratia* solum dicat habitudinem vel relationem, immo dicit actum appetitus, scilicet amorem cum ordine quodam, sicut est intentio, ut superius patuit.

Ad secundum dicitur quod intentio et electio non sunt idem actus secundum rem. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 12, art. 4, ad tertium, dicit : « Motus voluntatis, in quantum fertur in illud quod est ad finem prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis, qui fertur ad finem secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio ; cujus signum est quia intentio finis potest esse, nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, cum intentio possit esse, nondum determinatis illis quæ sunt ad finem, respectu quorum est electio, quod intentio possit esse nondum existente electione ; nam electio non est de aliquo nisi facta determinatione et sententia de eligendis; nam, secundum sanctum Thomam, prima secundæ, q. 13, art. 2, « electio est præacceptio unius respectu plurium (α), quæ eligi possunt. » — Et art. 3 dicit « quod electio sequitur sententiam vel judicium quod est sicut conclusio in syllogismo operabilium. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod electio quandoque sequitur intentionem ; ac per hoc, non sunt idem actus. Conceditur tamen quod per utrumque illorum voluntas tendit tam in finem quam in ea quæ sunt ad finem ; sed electio incipit ab illis quæ sunt ad finem, intentio autem a fine, ut exemplificat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 12, art. 4, ad 3um, comparans istos duos actus ascensui et descensui.

Ad tertium negatur minor. Non enim intentio est relatio, sed actus voluntatis consequens actum intellectus referentis et ordinantis, ut expressum fuit in quarta conclusione.

Sed contra hoc quod supponitur in solutione argumentorum, scilicet quod eodem actu voluntas quandoque feratur in finem et in illud quod est ad finem, arguit Gregorius (I. dist. 1, q. 1, art. 2, concl. 1) multipliciter.

Primo sic. Si aliquis vult finem actualiter et aliquid propter finem, volitio finis est causa volitionis ejus quod est ad finem : ergo nullo actu quo appetitur illud quod est ad finem propter finem, appetitur ipse finis. Consequentia est clara : quia nihil est causa sui. Antecedens patet : quia nihil aliud est A esse volitum propter B, quam A esse volitum quia B est volitum ; hoc vero non est aliud in nobis, quam volitionem ipsius B esse causam volitionis ipsius A. — Confirmatur. Quia omne propter quod aliud est volitum, est causa finalis illius. Causa autem finalis, secundum Philosophum ubicumque de ipsa loquitur, est cujus gratia, seu quod tantum valet cujus amore aliquid fit. Ergo illud propter quod aliud est volitum, est cujus amore aliud est volitum. Et sic amor finis est causa amoris ejus quod est ad finem. Non tamen in eodem genere causæ : quia amor finis non est causa finalis amoris ejus quod est ad finem, sed potius effectiva ; partialis tamen. Ejus autem objectum est causa finalis objecti amoris, cujus ipse est causa effectiva. — Confirmatur secundo. Quia sicut conclusio dicitur nota esse propter principia, ita quod est ad finem dicitur volitum propter finem. Sed ideo præcise conclusio dicitur esse nota propter principium, quia notitia principii dicitur esse causa notitiæ conclusionis ; alioquin non plus ipsa esset cognita propter principium, quam e converso. Igitur etc. Et ideo quod est ad finem dicitur volitum propter finem, quia volitio finis est causa volitionis ejus quod est ad finem. — Confirmatur tertio. Quia cum dicitur A est volitum propter B, non solum significatur utrumque esse volitum ; nam tunc similiter potest dici quod B est volitum propter A ; sed ultra hoc denotatur aliqua causalitas ipsius B super volitionem ipsius A, qualis non denotatur, nec competit ipsi A super volitionem eamdem. Unde non dicitur quod A sit volitum propter A, sicut dicitur quod est volitum propter B. Non apparet autem quod causalitas denotetur illi convenire, nisi quia ejus volitio est causa volitionis A. Unde, sicut dicebatur, non est aliud dictu A est volitum propter B, nisi quod A est volitum quia B est volitum.

Secundo. Si eodem actu quo appetitur illud quod est ad finem propter finem, appetitur etiam finis, sequitur quod quandocumque quis appetit actualiter aliquid propter finem, appetit actu ipsum finem. Et ulterius sequitur quod si propter multos fines subordinatos appetat illud, simul actualiter appetat illos. Consequens est falsum, sicut probat experientia. Multoties enim appetit quis aliquid propter multos fines de quibus actualiter non cogitat, et per consequens quos non vult actualiter. Consequentia nota est : quia omne illud cujus volitio est in appetitu, est actualiter volitum ; nec oppositum est intelligibile, cum non sit aliud esse volitum aliqua volitione, quam illam volitionem esse volitionem ejus, vel si sit alia significatio utriusque dicti, una infert aliam et unum dictum aliud.

Tertio sic. Aliquis volens actualiter finem et etiam aliquid propter finem, potest desinere velle finem non desinendo velle illud quod est ad finem ; ergo non eadem volitione vult finem, qua vult illud quod est ad finem. Antecedens patet in quotidiana experientia. Frequenter enim accidit quod quis orat, vel aliquid aliud facit propter Deum, actualiter amans Deum, et postea desinit cogitare actualiter de Deo, continuans orationem suam actuali attentione circa eam. Antecedens probatur : quia cum aliquid desinit esse a nobis volitum, desinit in nobis esse

(α) *plurium.* — *alterius plurium* Pr.

volitio ejus, immo nec aliqua ejus volitio remanet in nobis, alias illud remaneret volitum. Ergo volitio ejus quod est ad finem, non est volitio etiam ipsius finis. Si dicatur quod in illo casu, licet finis desinat esse volitus, non tamen desinit volitio ejus, hoc non valet. Tum primo quia si, stante volitione finis, potest finis non esse volitus et ipsa potest esse non volitio ejus; eadem ratione, ipsa manente, poterit non esse volitum illud quod est ad finem; et sic ipsa poterit esse, et nullius esse volitio; et iterum ipsa poterit esse volitio finis tantum, et volitio ejus quod est ad finem tantum; et iterum volitio utriusque; et per consequens, aliquis poterit de novo velle postquam non voluit, et e contra non velle priusquam voluit, absque ulla mutatione suæ voluntatis, quod est contra Augustinum 5. *de Trinitate,* cap. ult.; et certe hoc non videtur possibile naturaliter. Tum secundo, quia tunc periret omnis via probandi volitionem nostram esse aliam rem a voluntate nostra; et sic posset dici quod voluntas nostra est sua volitio; sicut dicimus de voluntate divina; quod est contra communem doctrinam Sanctorum et philosophorum.

Quarto. Si aliquis actus voluntatis existens circa illud quod est ad finem esset etiam circa finem, eadem ratione et quilibet; cum non sit potior ratio pro uno quam pro alio; et si sic, sequitur ulterius quod idem actus numero est velle et nolle; quod est absurdum. Consequentia patet : quia quis potest nolle furari propter Deum, seu odire furtum propter Deum. Si ergo talis nolitio est etiam Dei, aut est nolitio Dei, aut volitio Dei. Non primum, quia tunc esset odium Dei; et sic quicumque nollet furari propter Deum odiret Deum, et per consequens peccaret, quod est falsum. Ergo est volitio Dei; et sic idem actus erit volitio et nolitio. Falsitas consequentis patet, quia pari ratione idem actus posset esse gaudium de uno et tristitia de alio, et desiderium unius et timor de alio, immo idem actus posset esse metus, desiderium, gaudium, tristitia respectu diversorum; et iterum multo plus idem actus posset esse volitio hujus et illius et cujuslibet; et tandem concluditur quod in homine, respectu cujuslibet volibilis vel nolibilis, sufficiet unus actus numero, sicut Deus unico velle vult quidquid vult. Sed pro certo hoc non potest concedi, nisi absurde.

Quinto. Arguit per Augustinum, 11. *de Trinitate,* cap. 6, ubi vult expresse, quod qui vult videre cicatricem, ut inde doceat vulnus fuisse, alio actu vult videre cicatricem, et alio actu vult illud ad quod ordinat visionem; et idem dicit de illo qui vult stare in fenestra, ut inde videat transeuntes. Ex quibus concludit quod quandocumque aliquis vult aliquid propter aliud, alia volitione vult primum, et alia volitione vult secundum.

Ad primum istorum, negatur antecedens. Nec valet probatio. Non enim idem est dictu A est volitum propter B, et A est volitum quia B est volitum, ad hunc sensum quem ponit arguens, scilicet quod volitio B est causa effectiva volitionis A. Sed conceditur quod idem est dictu A est volitum propter B, et quod A est volitum quia B est volitum, ad hunc sensum quod B est causa et ratio quod A sit volitum; sicut color est causa quod substantia videatur; non tamen visio coloris est causa visionis substantiæ, sic quod sint duæ visiones, una respectu coloris præcise, et alia subjecti præcise. Et hunc sensum aperit sanctus Thomas *de Veritate,* q. 22, art. 14, et expressius prima secundæ, q. 12, art. 4, ubi sic ait : « Motus voluntatis in finem et in illud quod est ad finem potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod voluntas fertur in utrumque absolute et secundum se; et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem; et sic unus et idem subjecto motus est voluntatis tendens in finem et in illud quod est ad finem. Cum enim dico : volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis. Cujus ratio est : quia finis est ratio volendi illud quod est ad finem; idem autem actus cadit super objectum et super rationem objecti; sicut eadem visio est coloris et luminis. Et simile est de intellectu qui, si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus tantum intellectus. » — Hæc ille in forma. — Ad primam confirmationem, dicitur eodem modo. Non enim sequitur : amore finis est volitum illud quod est ad finem; ergo non eodem actu quis vult utrumque. Quia finis potest esse volitus dupliciter. Uno modo, absolute; et tale velle est causa amoris aut volitionis ejus quod est ad finem. Est postea volitus alio velle quo attingitur finis et illud quod est ad finem; et talis amor finis non est causa amoris ejus quod est ad finem, sed finis est ratio quod illud quod est ad finem tali volitione sit volitum; sicut color est causa quod lapis videatur. — Ad secundam confirmationem negatur minor. Non enim ideo conclusio dicitur nota propter principium, quia notitia hujus est causa notitiæ alterius; sed quia principium est ratio cognoscendi conclusionem. Dato etiam quod notitia principii absolute sumpti sit causa notitiæ conclusionis, cum hoc stat quod eodem actu potest utrumque cognosci, sicut dictum est de duplici volitione finis. — Ad tertiam confirmationem dicitur quod cum dicitur A est volitum propter B, non denotatur causalitas B super volitionem; sed denotatur quod B est ratio quod A sit volitum; ista autem duo multum differunt, ut dictum est.

Ad secundum argumentum dicitur concedendo consequentiam et consequens. Et ad improbationem consequentis, dico, ut prius, quod respectu finis potest haberi duplex volitio, et similiter respectu ejus quod

est ad finem; et ideo quandoque volitio finis dicitur esse causa volitionis ejus quod est ad finem, et quandoque non, ut prius patuit. Similiter dico in proposito, quod licet aliquis possit velle illud quod est ad finem, ut est quædam res, volitione causata a volitione finis, ut est res quædam, et non velle actualiter finem, immo non cogitando pro tunc de fine, tamen impossibile est quod quis velit illud quod est ad finem propter finem in quantum hujusmodi, quin eodem actu velit finem, et quin actu cogitet de fine; nec aliqua experientia ostendit oppositum, licet experiamur bene aliquam volitionem ejus quod est ad finem, ut est quædam res, manere in nobis sine actuali consideratione finis; talis tamen volitio non dicitur esse ejus quod est ad finem propter finem actualiter, sed volitio ejus quod est ad finem causata ex desiderio finis, et ideo est volitum propter finem virtualiter.

Ad tertium dicitur quod antecedens est falsum. Dico enim quod licet aliquis desinat velle finem actualiter, qui tamen non desinit velle illud quod est ad finem, tamen illa volitio ejus quod est ad finem, remanens post desitionem, non est volitio ejus quod est ad finem propter finem, sed ut est res quædam, licet illa volitio causata fuerit ex volitione finis; utrumque enim talium potest duplici volitione esse volitum, et cum desinit esse volitum una volitione, incipit esse volitum alia, præsertim illud quod est ad finem, quod primo erat volitum propter finem, quando actualiter considerabatur de fine, et postea est volitum, solum ut quædam res, cessante consideratione finis.

Ad quartum conceditur quod idem actus potest esse velle respectu unius, et nolle respectu alterius; et negatur consequentia, qua infertur, quod pari ratione idem actus posset esse timor, desiderium, gaudium, tristitia, respectu diversorum, vel quod esset volitio cujuslibet volibilis; et causa est: quia licet aliquis actus possit ferri super duo objecta, quorum unum se habet ut materiale, aliud ut formale, et ideo unum est ratio alteri quod attingatur a tali actu, sicut exemplificatum fuit de colore et substantia, de principio et conclusione, de fine et de illo quod est ad finem, non tamen est aliquis possibilis dari cadens super duo objecta, quantumcumque unum sit formale et aliud materiale, ita quod respectu unius sit desiderium et gaudium, et respectu alterius sit timor et tristitia: quia actu (α) habere tales duas habitudines, quales dicunt gaudium et desiderium, vel timor et tristitia, implicat contradictionem, cum tales rationes repugnent; et consimiliter repugnaret alia combinatio qua diceretur, quod idem actus respectu unius objecti esset timor et desiderium, vel timor et gaudium, cum timor sit de futuro malo, tristitia de præsenti malo, gaudium de præsenti bono. Similiter non omnia objecta sic se habent quod unum sit ratio volendi omnia alia; et sic non sequitur quod eodem actu quis possit velle omnia volibilia distincte et in particulari.

Ad quintum respondet sanctus Thomas, prima secundæ, ubi supra, q. 12, art. 4, ad 1um, quod Augustinus loquitur de volitione ejus quod est ad finem, ut est res quædam, et non ut ordinatur in finem.

§ III. — Ad argumenta contra quintam conclusionem.

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra quintam conclusionem dicitur quod solum concludunt contra opinionem Durandi (I. dist. 1, q. 2, art. 1, c. 3), ponentis quod principale et primarium objectum fruitionis viæ vel patriæ est ipsa visio beatifica, sed non concludunt contra sanctum Thomam, ponentem quod eodem actu fruitionis beatus fruitur Deo, tanquam ultimo fine, et illa visione beatifica in quantum est habitio illius finis et consecutio ejusdem et est ultimus finis formalis et summum bonum formale creaturæ; quælibet enim delectatio habet pro objecto non solum rem dilectam, quinimmo aliquam operationem aut conjunctionem boni delectabilis ad se vel ad amicum. De primo quidem dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 32, art. 1, ad primum: « Ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi in quantum conjunguntur nobis, vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum, vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honorem, aut hujusmodi; quæ quidem non essent delectabilia, nisi in quantum apprehenduntur ut habita. Ut enim dicit Philosophus 2. *Politicæ: Magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium;* quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi nihil aliud est, quam uti eis vel posse uti, et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam. » — Hæc ille. — Item ibidem, responsione principali, sic dicit: « Ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio hujusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit; nam actualis cognitio quædam operatio est; similiter autem bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione: ipsa enim operatio propria est quoddam bonum conveniens; unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem sequatur. » — Hæc ille. — Et hoc est de primo, scilicet quomodo delectatio aspicit bonum dilectum et conjunctionem ejus ad diligentem. Quod autem quandoque delectatio aspiciat conjunctionem boni ad alium, scilicet ad amicum, patet per eum-

(α) *actu.* — *actum* Pr.

dem in secunda secundæ, q. 28, art. 1, ubi dicit : « Gaudium ex amore causatur vel propter præsentiam boni amati, vel propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur; et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente etiamsi sit absens. » — Hæc ille. — Et prima secundæ, q. 32, art. 5, ponit quod de operationibus et bonis aliorum gaudemus « in quantum æstimantur ut bona nostra, propter vim amoris quæ facit æstimare amicum quasi eumdem sibi ». Et ut dicit ibidem, ad primum, bona opera aliorum, licet non sint nobis conjuncta secundum rem, tamen sunt nobis conjuncta per affectionem. Ex quibus omnibus patet quod numquam gaudet aliquis aut delectatur de aliquo bono, nisi in quantum illud est conjunctum sibi vel amico suo quem reputat quasi eumdem sibi; et per consequens omnis fruitio habet pro objecto non solum bonum amatum, sed etiam habitionem illius vel conjunctionem; quod etiam patet ex prædictis superius, ubi dicebatur quod bonum conveniens, absolute sumptum, non est objectum delectationis, sed ut præsens aliquo modo.

Tunc, **ad primum** contra quintam conclusionem, concedo quod nullus actus voluntatis inhæreat alicui actui propter seipsum, nec etiam ipsi beatificæ visioni. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 1, quæstiuncula secunda : « Quando res habet extra se finem, tunc oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic exterior finis sit quasi finis ultimus, et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod visiō beatifica, cum ordinetur ad Deum, non est inhærendum illi propter se; et consequenter conceditur quod non est diligenda propter seipsam, ut principale objectum, nec fruendum ea, ut ultimo fine simpliciter; sed non sequitur quin sit fruendum ea, ut est habitio objecti fruibilis et ultimi simpliciter finis; ita quod fruitio cadat super objectum et visionem objecti, et totale objectum sit uterque finis, scilicet finis intra et finis extra, licet in objecto illo principale sit Deus, minus principale visio Dei, nam sine illa impossibile est perfecte frui Deo, ita quod est conditio objecti perfecte delectantis, reddens ipsum perfectissime quietativum non ex parte objecti, sed ex parte potentiæ, quæ summo bono non aliter perfecte conjungitur. Objectum ergo principale fruitionis est Deus ipse; visio autem ejus est conditio objecti fruibilis; et super utrumque cadit fruitio, sed principaliter et primario supra Deum, consequenter super beatificam visionem.

Ad secundum dicitur quod major est intelligenda de objecto fruitionis primario, cujusmodi est solus Deus, non autem de objecto fruitionis secundario, quod est quasi circumstantia vel conditio objecti fruibilis, scilicet habitio Dei per beatificam visionem. In tali fruibili non ponitur spes a fruente, nec ponitur in eo finis lætitiæ, sicut in fine per se, et seorsum volito ultimate, sed sicut in habitione rei speratæ ultimate, vel potius in illa simul ponitur spes cum Deo.

Ad tertium dicitur quod nulla creatura est fruibilis tanquam principale objectum fruitionis; sed nihil prohibet creaturam esse fruibilem tanquam aliquid requisitum, sicut conditio objecti fruitionis, modo prædicto, non quidem requisita ex parte Dei, sed ex parte potentiæ, cui sine visione objectum non est summe quietativum aut delectabile, licet in se Deus sit summe delectabilis, præsertim sibi in quo non differt objectum et visio objecti; et ita esset in nobis, si Deus posset esse nostra beatitudo formalis : tunc enim fruitio beatifica solum caderet supra Deum, quia ibi non differret bonum et habitio boni, sicut nunc.

Ad quartum similiter major est vera si intelligatur de principali et primario fruitionis objecto. Aliter intellecta non conceditur.

Ad quintum dicitur quod tam fruitio viæ quam patriæ in Deo principaliter consistit, sed secundario consistit in habitione Dei, sine qua Deus non habet rationem objecti fruitionis perfectæ.

Ad sextum dicitur quod in patria erit duplex delectatio vel gaudium de Deo, ut dictum est in solutione tertii contra tertiam conclusionem. Prima erit de Deo, ut est habitus a fruente. Secunda est de Deo in se, et de bono quod habet. Quæ illarum autem sit potior, dicendum videtur quod delectatio quæ est de bono divino in se considerato est melior in genere laudabilium. Unde sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 28, art. 1, ad tertium, dicit : « De Deo potest esse spirituale gaudium duplex : uno modo secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium est melius, et procedit principaliter ex charitate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni perfruitionem. » — Hæc ille. — In responsione etiam principali dicit primum gaudium maxime « pertinere ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente etiamsi sit absens ». — Ex quo patet quod primum gaudium, quod scilicet habetur de Deo, gaudendo quia ipse habet tale et tantum bonum, est laudabilius; et ita intelligit sanctus Thomas verba prædicta dicendo illud esse melius, et magis pertinere ad amorem benevolentiæ. Gaudium vero quod habetur de Deo ut viso, videtur esse melius in genere honorabilium, et in genere præmii et beatitudinis : tum quia tale gaudium immediate perficit essentialem beatitudinem, scilicet visionem beatificam, sicut decor perficit juventutem, non autem aliud; tum quia illud est perfecta quies omnium desideriorum præcedentium, non autem aliud gaudium, quia illud habetur in via, licet non

æque intensum aut perfectum, ubi tamen semper restat sitis; tum quia istud (α) de sui ratione non compatitur imperfectionem, aut miseriam, vel viam.

Ad septimum dicitur quod major habet veritatem, loquendo de fruibili principaliter et directe volito ultimate, non autem de fruibili per concomitantiam et conrequisitionem, cujusmodi est visio beatifica.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii contra quintam conclusionem dico quod aliquam volitionem esse directe (β) volitionem sui potest dupliciter intelligi. Primo modo quod sit volitio sui, et non alterius; et isto modo non conceditur. Alio modo, quia est volitio alicujus objecti principaliter, et nihilominus sui, non autem alterius volitionis; et sic conceditur quod aliqua volitio est volitio sui, sed non solum, nec principaliter, sicut in proposito. Tunc ad argumentum dico quod in proposito volitio (γ) causatur a notitia sui directa. Et cum infertur quod nulla directa notitia causat objectum suum, falsum est; ut patet generaliter in artificialibus, ubi forma artificialis præconcepta est causa domus. Si dicatur quod arguens intelligit de notitia intuitiva, dico quod vocando notitiam intuitivam notitiam rei in se, de nulla re insensibili, cujusmodi est visio vel volitio, habemus in via notitiam intuitivam. In patria vero notitia intuitiva respectu creaturæ non causatur a creatura cognita, sed per influxum specierum, vel in Verbo. Et sic non habetur quod notitia intuitiva semper causatur a re. Dico etiam quod ad directe volendum volitionem non oportet illam intuitive videri, nec ad cognoscendum illo modo directe quo dictum est, oportet illam directe cognosci, sic quod tali cognitione solum illa volitio cognoscatur, sed sufficit ut cognoscatur sub ratione volitionis talis objecti.

Ad secundum dicitur quod sicut aliqua volitio est directa volitio sui, ita eodem modo directionis aliqua nolitio potest esse directa nolitio sui, non quod solum sit nolitio sui, ut principaliter, sed alterius objecti principaliter, et sui secundario. Et ad improbationem consequentis, dico quod non oportet quod quælibet nolitio sit nolitio sui, sicut nec quælibet volitio est volitio sui; sed sicut tunc volitio est volitio sui, cum volitio habet objectum aliquod principale, quod est ratio volendi se et alia ordinata ad ipsum, ita illa nolitio solum potest esse directe nolitio sui, quæ principaliter habet aliquod objectum, quod est ratio nolendi se et ordinata ad illud. Exemplum primi est Deus. Exemplum secundi, miseria, vel hujusmodi.

Ad tertium dico quod Augustinus loquitur de volitione objecti, quod non objicitur ut ratio volendi aliud a se, nec est volitum in alio; secus est de volitione quam volumus propter objectum principale; illa enim est volita in alio. Et ideo conceditur Augustino quod omnis directa volitio habet objectum aliud a se, licet possit esse cum hoc volitio sui secundario.

Ad quartum quod est Anselmi, conceditur quod volitio numeratur secundum numerum objectorum principaliter volitorum. Non autem aliter.

(α) *gaudium* ad. Pr.

(β) Ubicumque, in hac responsione, habetur *directe, directa, directionis*, ponit Pr. *distincte, distincta, distinctionis*.

(γ) *volitio*. — *nolitio* Pr.

§ 4. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

I. — Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra sextam conclusionem dicitur quod pacatio et quietatio non est de essentia beatitudinis, sed consequens ad eam. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 3, art. 4, facit simile argumentum huic. Arguit enim : Beatitudo hominis in pace consistit, secundum Augustinum 19. *de Civit. Dei*. Sed pax ad voluntatem pertinet. Igitur etc. Ecce quod istud argumentum sententialiter simile est argumento de quo nunc est sermo, ubi dicitur quod beatitudo est perfecta quietatio et satietas; et ideo visa solutione hujus, videtur solutio alterius. Dicit ergo sic sanctus Thomas : « Pax pertinet ad ultimum finem hominis, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter se habet ad eam : antecedenter quidem, in quantum jam remota sunt omnia perturbantia et impedientia a fine ultimo; consequenter vero, in quantum homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus suo desiderio quietato. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod pax, aut quietatio, vel satietas non sunt essentialiter beatitudo, sed prævia ad beatitudinem, vel consequentia ad illam. Secundum enim quod ipse dicit, q. 4, art. 3 : « Necesse est ista tria ad beatitudinem concurrere, scilicet visionem quæ est perfecta cognitio intelligibilis finis, et delectationem vel fruitionem quæ importat quietationem amantis in amato, et comprehensionem quæ importat præsentiam finis. » Quæstione autem tertia, art. 4, dicit : « Ad beatitudinem duo requiruntur : unum quod est esse beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Essentia enim beatitudinis consistit in intellectu, sed ad voluntatem pertinet delectatio consequens beatitudinem. »

Ad secundum dicitur quod deficit in duobus. Primo : quia videtur falsum supponere, scilicet quod esse naturale hominis sit una totalitas resultans ex materia et forma; quod falsum est, quia esse hominis et esse animæ intellectivæ cum sit subsistens est unum et idem, ut patet prima secundæ, q. 4, art. 5, ad 2um. Et ideo non plus esse totius hominis resultat ex duobus, quam esse animæ rationalis, immo anima rationalis recedens a corpore secum fert esse quod erat

per prius totius compositi; secus de aliis formis quæ non subsistunt. Secundo deficit : quia dato quod non loquatur de esse naturali hominis, sed de ejus essentia, non oportet quod si illa resultet ex duobus, essentia beatitudinis resultet ex duobus : quia beatitudo respicit principaliter et directe animam quæ est forma simplex, et non compositum resultans ex anima et corpore; quanquam beatitudo animæ redundet in corpus, secundum Augustinum in *Epistola ad Dioscorum*, et recitat sanctus Thomas prima secundæ, q. 4, art. 6 : *Tam potenti*, inquit, *natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.*

Ad tertium dico quod perfectissima unio animæ ad objectum beatificum et e contra, non est de essentia beatitudinis; quia talis unio consistit in duplici actu, scilicet intellectus et voluntatis; de essentia enim beatitudinis est solum illa unio qua anima attingit Deum in se, hoc autem est per actum intellectus, et non per actum voluntatis. Conceditur tamen quod utraque unio pertinet ad beatitudinem. Unio quidem per actum intellectus est essentialiter beatitudo, quia per illam capitur Deus ut præmium. Sed unio per actum voluntatis est consequens ad beatitudinem, et perficiens primam unionem. Multa enim requiruntur ad beatitudinem, quæ non sunt de essentia beatitudinis. Nam secundum sanctum Thomam, prima secundæ, q. 4, art. 5, perfectio corporis requiritur ad beatitudinem hominis omnimode perfectam, non tamen est de essentia beatitudinis. Sic in proposito videtur dicendum de unione animæ ad Deum per actum voluntatis.

Ad quartum dicitur quod si esset possibile quod anima videret Deum et non delectaretur aut diligeret eum, tunc in illo casu anima haberet in se essentiam beatitudinis completam quantum ad suam speciem, non tamen quantum ad illa quæ beatitudinis essentiam consequuntur et eam perficiunt accidentaliter. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 33, art. 4, dicit : « Delectatio perficit operationem per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur illud propter quod aliquid est, sed secundum quod omne bonum completive superveniens potest dici finis; et secundum hoc dicit Philosophus, 10. *Ethic.*, quod delectatio perficit operationem sicut quidam finis superveniens, in quantum super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præsupposito. » — Hæc ille. — Item tertio *Contra Gentiles*, c. 26, ostendit quomodo delectatio perficit operationem quæ est beatitudo, dicens : « Aliquid est perfectio alicujus dupliciter : uno modo, ut habentis jam speciem; alio modo, ut perfectio ad speciem habendam. Sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est illud ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio; non enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in diffinitione domus oportet hoc poni, si debeat diffinitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam illud quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia (α) essentialia ipsius, quam illud quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut apodiacula quæ fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quæ faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Delectatio autem est perfectio operationis consimilis perfectioni ordinatæ ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius circa operationem insistemus in qua delectamur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo delectatio beatifica perficit operationem, scilicet visionem beatificam, eodem modo quo pulchritudo perficit domum, et decor juventutem, quæ est perfectio accidentalis, non faciens ad hoc quod res sit, sed ut convenientior sit. Ideo dato illo casu quem ponit arguens, si tamen sit possibilis, de quo non curo pro nunc, talis de quo loquitur esset beatus quantum ad ea quæ essentialiter beatitudo concernit, non autem esset perfecte beatus : quia deficeret ei perfectio beatitudinem consequens et eam perficiens ac decorans. — Et prima secundæ, q. 4, art. 2, ad primum : « Delectatio est perfectio quædam concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in specie sua perfectam. »

Ad quintum negatur minor. Et ad primam probationem dicitur quod beatus non refert visionem ad alium actum. Non enim vult videre Deum ut complaceat nec propter aliquid aliud quam propter Deum : quia scilicet visio Dei est habitio ultimi finis. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 4, art. 2, ad tertium : « Charitas, inquit, non quærit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc fit ei consequens, ut delectetur in bono adepto quod amat. Et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis ei fit præsens. » Et ibidem dicit : « Voluntas, inquit, non quærit bonum propter quietationem; sed ideo quærit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. » Tertio etiam *Contra Gentiles*, c. 26, ostendit quod sicut in ordine naturæ delectatio est propter operationem, quia operatio est bonum ejus, ita in recto ordine voluntatis et aliarum rerum. Item 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 3, art. 4, quæstiuncula tertia, sic ait : « Felicitas et delectatio jam ipsam consequens non sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta, ita ex delectatione et operatione fit una operatio perfecta. Quid autem horum sit propter alterum eligendum, utrum scilicet delectatio propter operationem, vel e contra, Philosophus insolutum reliquit. Sed tamen secundum rei veritatem videtur dicendum quod delectatio ad operationem ordinetur sicut ad finem,

---

(α) *principia.* — *principaliter* Pr.

sicut et perfectiones secundæ non sunt propter aliud, nisi propter sua perfectibilia perficienda. Est autem delectatio quædam perfectio operationi superveniens, ut decor juventuti; unde delectatio ad operationem ordinatur. Sic ergo, proprie loquendo, nulla delectatio est optimum, sed aliqua delectatio est aliquid optimi.» — Hæc ille. — Ad secundam probationem minoris principaliter intentæ dicitur quod tam visio quam gaudium de bono divino in se considerato fertur immediate in Deum; verumtamen gaudium illud habet cur quodammodo, non autem illo modo visio. Et ideo dicimus: gaudeo de bono Dei propter se, non autem dicimus: video hoc propter hoc; quia cum objectum voluntatis sit finis, vel ea quæ sunt ad finem in quantum hujusmodi, omnis actus voluntatis habet cur quod quærit de fine qui est ratio diligendi; secus est de actibus intellectus. Sciendum tamen quod visio beatifica non habet cur proprie loquendo, sic quod possit quæri a beato: cur vis videre Deum; similiter nec gaudium illud de quo loquimur. Unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.* dist. 49, q. 3, art. 4, quæstiuncula 3, ad 3, sic ait: « De illis ordinatis ad finem consuevimus quærere propter quid fiant, quæ fini non sunt conjuncta; de his vero quæ fini conjuncta sunt talis quæstio non fit: quia statim apparet ea esse appetibilia. Et quia delectatio est conjuncta operationi perfectæ, quæ est finis; ideo non consuevit quæri propter quid aliquis velit delectari. Et præterea delectatio dicit quietationem appetitus in aliquo; unde quærere quare aliquis velit delectari est idem quod quærere quare velit appetitum suum quietari; quod idem est ac si quæreretur quare aliquis velit finem voluntatis consequi. Licet autem aliqua operatio sit finis, tamen operatio de suo nomine non importat rationem finis vel quietationem in fine; et inde est quod magis quærimus propter quid vis operari, quam propter quid vis delectari. » — Hæc ille. — Patet igitur quod cum visio beatifica sit finis, non est quærendum a beato cur velit videre. Similiter cum illud gaudium sit conjunctum fini, non est quærendum cur velit gaudere. Et ideo nullus illorum actuum habet cur proprie; tamen quilibet eorum potest ordinari in Deum, et diligi propter Deum: quia finis intra ordinatur ad finem extra; et tamen visio ad nullum alium actum ordinatur; sed omnis actus voluntatis ordinatur aliquo modo ad actum visionis, sicut perfectio secunda ad primam. Licet enim beatus non referat objectum gaudii ad visionem, ita quod gaudeat de Deo propter visionem, tamen ipse refert gaudium ad visionem, ita quod vult hoc propter illud, tanquam perfectionem secundam propter primam, et tanquam aliquid requisitum ad bene esse beatitudinis propter beatitudinem. Nec ex hoc sequitur quod diligat Deum amore concupiscentiæ principaliter, sed quod gaudium illud diligit amore concupiscentiæ: quia vult illud inesse suæ felicitati et concomitari eam. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 4, art. 1, quadrupliciter requiritur aliquid ad beatitudinem, scilicet: vel sicut præambulum et præparatorium ad eam; secundo modo sicut perficiens essentialiter eam; tertio modo sicut adjuvans; quarto modo sicut concomitans. Primo modo, rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem. Secundo modo, visio beatifica. Tertio modo, societas Sanctorum quodammodo requiritur ad beatitudinem, ut ipse dicit ibidem, art. 8, vel perfectio corporis quæ facit ad bene esse beatitudinis, ut ipse dicit ibidem, art. 5. Quarto modo, requiritur delectatio consequens visionem, quæ prius dicta est. Et similiter dico quod gaudium de bono divino in se considerato requiritur ad beatitudinem primo modo, sicut et amor Dei perfectus, ut ipse dicit, articulis 1 et 4. Sciendum quod aliter potest dici ad prædicta quod visio beatifica potest dupliciter considerari. Uno modo ex parte objecti, in quantum est habitio ultimi finis prima et præcipua conjuncta ipsi Deo, sic quod simul sumatur illa visio et Deus; et sic omnis operatio creaturæ rationalis ordinatur ad visionem beatificam sicut ad Deum. Non enim sunt duo fines ultimi Deus et sua visio, sicut dicitur, prima secundæ, q. 11, art. 3, ad tertium, ubi dicitur sic: « Finis dicitur dupliciter, scilicet ipsa res et adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus et alteri applicatus. Deus autem est ultimus finis sicut res quæ ultimo quæritur; beatitudo autem causata est adeptio hujus finis. » — Hæc ibi sententialiter. — Secundo modo potest considerari beatitudo in quantum est quædam qualitas, et quædam creatura, et quoddam accidens creaturæ; et sic consideratur ex parte subjecti. Et sic dicitur quod amor Dei, vel charitas, vel gaudium de Deo non ordinantur in illam visionem. Et sic intelliguntur prædicta.

Ad sextum negatur major. Non enim oportet quod in illo consistat essentialiter beatitudo quod perfectius unit hominem Deo, vel decentius; sed sufficit quod tale unitivum sit perfectio consequens beatitudinem essentialem. Hujusmodi autem est actus voluntatis. Unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.* dist. 49, q. 1, art. 1, quæstiuncula secunda, ad quintum, sic ait: « Per affectum, inquit, perfectius conjungitur homo Deo quam per intellectum, in quantum conjunctio quæ est per affectum supervenit perfectæ conjunctioni quæ est per intellectum, perficiens et decorans eam; sed tamen oportet quod prima conjunctio sit per intellectum. » — Hæc ille. — Tunc ad probationem majoris dicitur quod beatitudo consistit in majori bono secundum se, non autem in majori bono in ordine ad rationem rectam, vel quid extrinsecum. Actus autem intellectus est secundum se melior et nobilior actus quam actus voluntatis. Unde dico quod inter actus voluntatis ille dicitur melior et decentior qui est rectæ rationi conformior, sicut ostendit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 19, art. 3. Sed loquendo de actibus in generali, non

oportet quod actus suam bonitatem vel melioritatem recipiat ex conformitate ad rectam rationem, nisi solum actus qui est alterius potentiæ quam intellectus; sed ille actus dicitur melior qui habet melius objectum, cæteris paribus. Actus autem intellectus habet nobilius objectum quam actus voluntatis, secundum quod probat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 66, art. 3 : « Objectum, inquit, rationis nobilius est quam objectum appetitus : ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare. » Et sic patet quod majoris probatio non procedit. Nec illud quod dicitur de virtuoso juvat in proposito, ut patet per distinctionem factam de bonitate actuum.

Ad septimum dicitur quod non est simile de cognitione viæ et patriæ; nam in via Deus non capitur ab intellectu objective per essentiam suam, sed solum per aliquam speciem quæ imperfecte representat Deum; et ideo Deus nobilior est in seipso quam in intellectu viatorum. Sed in patria essentia divina non per speciem videbitur, sed ipsa immediate unietur intellectui beato ut forma intelligibilis; et ideo idem esse habebit in intellectu et in seipsa, ac per hoc non nobiliori modo attingetur a voluntate quam recipiatur in intellectu; et consequenter actus voluntatis erit minus nobilis quam actus intellectus, nam per actum intellectus anima recipiet in se divinam perfectionem, per actum autem voluntatis tendet in eam. Multo potius autem est habere in se perfectionem Dei quam tendere in eam, ut dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 22, art. 11, ubi sic dicit : « Perfectio et nobilitas intellectus et ejus actus in hoc consistit quod species rei intellectæ in ipso intellectu consistat, cum secundum hoc intelligat actu, in quo tota ejus dignitas consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit in hoc quod anima ordinatur ad aliquam rem nobilem, secundum esse quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, cum per actum intellectus, qui est beatifica visio, habeatur Deus a vidente et sit intra videntem per essentiam non solum per similitudinem, non autem per actum voluntatis, sed solum comparetur et tendat in Deum quasi extra se positum, saltem voluntas non capit divinam perfectionem intra se, sequitur quod visio beatifica est absolute et simpliciter nobilior quolibet actu voluntatis.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** negatur minor. Sive enim objectum (α) intellectus sit ens, sive verum, semper habet nobilius objectum quam voluntas, cujus objectum est bonum. Unde sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 3, dicit sic : « Objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto est secundum se nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. » — Hæc ille. — Ista autem ratio eadem est cum illa quam assignat prima secundæ, q. 66, quam in solutione ad sextum recitavi : quia (α) intellectus fertur in ipsam quidditatem rei, non autem voluntas, sed in individuum illius, cum feratur in rem secundum esse quod habet in se.

Ad secundum dicitur sicut ad septimum Aureoli.

Ad tertium dicitur quod in via charitas est nobilior quocumque habitu animæ, et actus ejus præeminet cuilibet actui cujuscumque potentiæ. Sed si loquamur de patria, tunc dicitur quod aliquis habitus intellectus est nobilior charitate, scilicet lumen gloriæ; et hoc in attingendo objectum, non autem movendo. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 3, art. 4, arguit sic : « Si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior operatio est dilectio Dei, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apostolum I. Corinth. 13. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. » — Ecce argumentum suum. — Et respondet : « Dicendum, inquit, quod dilectio præeminet cognitioni in movendo; sed cognitio est prævia dilectioni in attingendo : non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus 10. *de Trinitate* (c. 1). Et ideo finem intelligibilem primo attingimus per actum intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus. » — Hæc ille. — Item quarto *Sentent.* dist. 49, q. 1, art. 1, quæstiuncula secunda, ad tertium, sic dicit : « Charitas quæ pro tanto dicitur esse altior virtus cæteris quæ sunt in via, quia ipsa est quæ ordinat omnes alias in Deum; ipsa est etiam cujus erit in patria ultima quietatio in Deo. Hoc tamen non dat ei quod actus ejus sit ipsa substantia beatitudinis, sed inclinatio quædam in ipsam, sicut in statu viæ, vel quietatio in ipsa, sicut in statu patriæ. » — Hæc ille.

Ad quartum dicitur negando minorem. Intellectus est enim nobilior potentia quam voluntas, ut probatum est in responsione ad septimum. Et ad primam probationem, quæ est per dictum Anselmi, dico quod ideo voluntas dicitur domina in toto regno animæ, quia præeminet cæteris potentiis in movendo per modum causæ efficientis. Et eodem modo intelligitur dictum Philosophi dicentis quod appetitus

(α) *objectum.* — *bonum* Pr.

(α) *scilicet* ad. Pr.

determinat indifferentiam etc. Et ex eadem causa dicitur bonus aliquis propter bonam voluntatem, quia scilicet movet omnes alias potentias animæ ad bonum per modum efficientis. Et hanc causam assignat sanctus Thomas, prima parte, q. 5, art. 4, et *de Virtutibus,* q. 1, art. 7, ad primum argumentum, et in multis aliis locis. Sed ex nullo istorum sequitur voluntatem esse nobiliorem intellectu. Unde sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles,* c. 26, respondendo ad unam consimilem rationem, sic ait : « Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu quasi ejus motivum, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem; voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet ipsum intelligere apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate. Ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem præcedit; nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens dicitur movere ; intellectus autem voluntatem, per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis. Agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate, voluntatem vero per accidens intellectu. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur sicut ad tertium et sextum Aureoli dictum fuit. Illa enim immersio et penetratio nihil est in respectu ad receptionem divinæ perfectionis quæ fit per actum intellectus quo divina essentia intellectui nostro unitur ut intelligibilis forma, secundum quod ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 12, art. 2, ad tertium, et quarto *Sentent.,* dist. 49, q. 2, art. 1, quæstiuncula prima, et *de Veritate,* q. 8, art. 1, et tertio *Contra Gentiles,* c. 51 et 52.

Ad sextum respondet sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 3, ad secundum, ubi sic ait : « Illud quod est prius in generatione et tempore solum, est imperfectius ; quia in uno et eodem potentia præcedit actum, et imperfectio perfectum. Sed illud quod est simpliciter prius, et secundum naturæ ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo, intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili et activum passivo ; bonum enim intellectum movet voluntatem. » — Hæc ille.

Ad septimum dicitur quod non oportet potentiam, quæ est potior in merito per modum agentis et exequentis, esse potiorem in præmio per modum primi attingentis ; sed sufficit quod objectum ejus sit ipsa beatitudo, et quod compleat perfectionem beatitudinis accidentalem. Isto modo autem se habet voluntas. Unde, sicut ponit sanctus Thomas, 4. *Sentent.,* dist. 49, q. 1, art. 1, quæstiuncula 2ª, « voluntati attribuitur prima habitudo ad finem secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima secundum quod in fine jam assecuto quietatur. » Et hoc est satis rationabile, quia meritum consistit in agere, præmium vero in recipere, licet etiam sit ibi agere. Ideo intellectus cujus est recipere formas rerum, potior est in præmio.

Ad octavum respondet Geraldus de Carmelo ubi supra. « Dicendum, inquit, quod illa propositio, scilicet cujus oppositum est pejus, ipsum est melius, videtur habere multas instantias. Nam avaritia est pejus vitium quam timiditas : quia pejus est a bonis discedere propter bonum exterius quam propter bonum corporis, et pejus est subdi per appetitum bono exteriori quam bono corporis ; et tamen liberalitas, cui opponitur avaritia, non est melior virtus quam fortitudo, sed potius e converso : quia virtuosius est persistere in bono virtutis usque ad mortem, sustinendo maximas pœnas, quam bene se habere circa dationem et acceptionem rerum exteriorum. Item superbia est maximum vitiorum, utpote regina omnium, cujus sunt duces capitalia vitia, ut patet per Gregorium 13. *Moralium* super illud Job : *Exhortationem ducum et ululatum exercitus,* et tamen humilitas non est maxima virtutum ; immo ea meliores sunt tres virtutes theologicæ fides, spes, charitas, et aliquæ morales, sicut justitia et fortitudo, ut communiter ponitur. Dato tamen quod illud assumptum sit verum, scilicet quod illud est melius cujus oppositum est pejus, dici potest quod in proposito non potest habere veritatem. Cujus ratio est, quia defectus voluntatis includit defectum intellectus, et non semper e contra. In talibus autem nec illa regula tenet de octavo *Ethicorum,* scilicet quod pessimum est contrarium optimo, nec etiam alia regula de secundo *Priorum* in alia ratione vel confirmatione adducta. Unde communiter expositores in secundo *Priorum* dicunt quod illa regula non tenet in illis, quorum unum dependet ab alio ; et ponunt exemplum de vivere et bene vivere. Nam bene vivere supponit vivere, et ab eo dependet, utpote sine quo esse non potest. Bene vivere autem melius est quam vivere tantum ; et tamen male vivere, saltem pro misere vivere, non est pejus quam non vivere : quia non vivere tollit totam vitam, male autem vivere non totam tollit, sed abjicit aliquid de perfectione ejus. » Hæc sunt verba ejus per quæ respondet ad octavum et ad confirmationem ejus, et super ad nonum. — Quidquid sit de responsione ista quæ satis apparet probabilis, videtur dicendum ad octavum quod bene concludit quod charitas sit optima virtus et optimus habitus viæ, loquendo de habitibus virtutum, non includendo habitum qui est gratia; sed, hoc concesso, non habetur quod voluntas sit potentia nobilior intellectu, ut patet in responsione ad septimum Aureoli

et ad tertium aliorum. — Ad confirmationem dicitur quod regula Philosophi 8. *Ethicorum* tenet solum in moralibus, scilicet in eligendis et fugiendis moraliter, ut patet prima secundæ, q. 73, art. 4, ubi ostendit quomodo maximæ virtuti opponitur maximum peccatum, loquendo de oppositione directa; nam, loquendo de oppositione indirecta, minus peccatum opponitur majori virtuti. Nota ibi. Idem *de Malo*, q. 2, art. 10. Non autem in aliis generaliter tenet, nisi facta additione illa quam dictus Doctor ponit. In proposito autem, videre et non videre Deum non sunt opposita moraliter. Regula autem secundi *Priorum* glosetur modo supradicto.

Ad nonum dicitur similiter quod odire Deum et diligere Deum sunt opposita, et virtus et vitium; non tamen videre Deum et non videre vel ignorare; et ideo regula non oportet quod teneat in talibus coordinationibus oppositis. Ut enim innuit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 73, art. 4, tunc pessimum opponitur optimo et e contra, quando malum habet suam fugibilitatem præcipue ex objecto opposito bono eligibili. Sed quia odium Dei habet totam et præcipuam malitiam ex parte objecti, et similiter dilectio Dei habet principaliter suam bonitatem ex objecto suo; ideo ibi pessimo opponitur optimum. Sed quia visio divina habet totam bonitatem ex objecto, ignorantia autem Dei non habet totam malitiam vel fugibilitatem ex objecto, sed etiam ex circumstantia personæ quæ debet eum cognoscere, et in hoc est tota sua perfectio, ideo non oportet quod non videre vel non cognoscere Deum sit æque malum, sicut visio beatifica est bona. Et istud etiam latius declarat *de Malo*, ubi supra.

Ad decimum quod ultima consequentia non valet, scilicet præmium est maxime secundum voluntatem, ergo est actus voluntatis: sed sequitur quod sit ejus objectum. Supra autem ostensum est quod nullus actus voluntatis est potissimum ejus objectum; immo actus alterius potentiæ, ut est unitivus objecto divino.

III. Ad alia argumenta Aureoli secundo loco inducta contra sextam conclusionem respondetur.

Ad primum quidem dicitur quod in falso fundatur, supponens quod aliquis actus voluntatis sit beatitudo. Si enim intendat quod aliquis actus voluntatis pertineat ad beatitudinem, licet non essentialiter, conceditur sibi. Et tunc, cum dicit quod nullus est talis nisi actus complacentiæ quam ipse vocat delectationem, dicitur quod multi actus voluntatis pertinent ad beatitudinem, licet nullus eorum sit essentialiter beatitudo. Ad beatitudinem enim exigitur dispositive et quasi præambulariter, amor finis ultimi; exigitur delectatio de Deo habito, quasi decorans et perficiens beatitudinem; exigitur delectatio de bono divino in se considerato, quasi concomitans beatitudinem et faciens ad rectitudinem voluntatis, ut superius dicebatur.

Ad secundum dicendum quod laudabilior actus charitatis est complacentia, vel gaudium de bono divino in se considerato; sed honorabilior est delectatio quæ immediate perficit beatificam visionem, scilicet gaudium de Deo habito, quod est fruitio beatifica. Et licet utrumque gaudium beatitudinem perficiat, tamen istud secundum est quietativum secundum rationem suæ speciei, et non aliud. Beatitudo enim secundum Philosophum, primo *Ethicorum*, non est de numero laudabilium, sed potius de numero honorabilium.

Ad tertium negatur major. Non enim ille actus est beatificus essentialiter quo ultimate Deus attingitur, sed quo primo attingitur perfecte, et a quo alii habent quod ipsum perfecte attingunt; cujusmodi est visio divinæ essentiæ. Minor etiam includit multa falsa. Primum, scilicet, quod beatus velit visionem beatificam propter gaudium consequens habitum de Deo; hoc enim falsum est, loquendo de actu visionis ex parte objecti. Sic enim loquendo, omnis alius actus, tam viæ quam patriæ, ordinatur ad visionem illam, sicut ad finem interiorem quo habetur finis extra se, cujus forte est, loquendo de visione ex parte subjecti habentis eam; sic enim non appetit beatus placere in Deo ut videat vel amplius videat, nec ordinat ad dilectionem Dei beatificam visionem. Secundum falsum est quod illud gaudium sit ultimo expectatum a creatura rationali. Hoc enim falsum est; nam nullus actus voluntatis habet rationem ultimi finis.

Ad quartum negatur minor. Omnis enim actus, præter beatificam visionem, ordinatur in visionem beatificam sicut in finem, non quidem ut est beati sicut subjecti, sed ut est Dei sicut objecti. Visio enim et Deus non sunt duo fines, ut supra dictum est, sed unus finis. Quod sic intelligendum videtur. Deus enim in se consideratus, est finis rationalis creaturæ; sed ille finis non applicatur creaturæ rationali nisi per actum visionis. Ideo sicut actus humani ordinantur in Deum, sicut in finem gratia cujus, ita in visionem, sicut in finem quo. Illud autem quod dicit arguens de interrogatione facta beato, solutum est prius. Beatus enim non vult gaudere de bono divino propter visionem secundum se sumptam, sed ut est applicatio finis ad animam; et hoc est gaudere propter Deum visum, ut visus est, sic quod replicatio importet applicationem finis ex parte qua respicit objectum.

Ad quintum dicitur quod doctores quos improbat, melius viderunt distinctionem de duplici delectatione vel gaudio respectu Dei quam iste credat, ut patuit supra. Et ideo non erraverunt ex ignorantia illius, sicut iste somniavit, sed viderunt quod nullus actus voluntatis est ratio perfecte attingendi Deum; immo si perfecte attingat, hoc habet per actum intellectus. Solus etiam actus intellectus est ratio capiendi

divinam perfectionem sicuti est; actus autem voluntatis est ratio non capiendi, sed intrandi in illam, juxta illud : *Intra in gaudium Domini tui.*

Et hæc de quæstione dicta sufficiant.

QUÆSTIO II.

UTRUM UTI SIT ACTUS VOLUNTATIS

Ulterum juxta distinctionem eamdem quæritur : Utrum uti sit actus voluntatis.

Et arguitur quod non. Nam secundum Augustinum 1. *de Doctrina christiana* (c. 4), uti est illud quod venit (α) in usum referre ad obtinendum aliud. Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre et ordinare. Ergo uti est actus rationis et non voluntatis.

In oppositum arguitur per Augustinum 10. *de Trinitate* (c. 11) dicentem : *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit :

Prima conclusio : quod usus est actus voluntatis.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas prima secundæ, q. 16, art. 1, ubi sic ait : « Usus alicujus rei importat applicationem illius rei ad aliquam operationem : unde operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus; sicut equitare est usus equi, et percutere usus baculi. Ad operationem autem applicamus ipsa principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum ; et etiam res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, sicut membra corporis. Voluntas autem movet potentias animæ ad suos actus ; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tamquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tamquam exequentium, qui operantur ad voluntatem a qua moventur vel applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti : sicut ædificatio ædificatori, et non instrumentis ejus. Unde manifestum est quod uti est proprie actus voluntatis. » — Hæc ille. — Sciendum enim quod secundum Durandum (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 3) differentia est inter uti et usum : nam usus nominat operationem ad quam res applicatur, sicut scindere, ad quod applicatur cultellus, est usus cultelli, et videre est usus oculi ; sed uti est applicare rem suo usui. Sic enim se videtur habere uti ad usum, sicut movere ad motum ; movere autem est causare motum ; ergo uti est causare usum. In hoc tamen est differentia quod movens dicitur causare motum, sive moveat naturaliter, sive libere; sed utens causat usum solum libere. Et ideo Durandus concedit, et bene, quod usus potest esse subjective in potentia tam cognitiva, quam appetitiva, quam executiva; sed uti solum est in voluntate subjective. Et per hoc melius intelligitur dictum sancti Thomæ, scilicet quod uti solius est voluntatis; sed usus est cujuslibet potentiæ interdum, licet principaliter attribuatur voluntati, non semper sicut operatio, sed sicut motus vel actio, ubicumque sit subjective, tamen principaliter attribuitur motori. Verumtamen sanctus Thomas indifferenter quandoque utitur uno pro alio, sicut patet in sequentibus, vocando omnem usum uti et e contra.

Secunda conclusio est quod usus proprie sumptus non est nisi respectu eorum quæ sunt ad finem.

Hanc conlusionem probat ibidem art. 3. « Uti, inquit, sicut dictum est, importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliquid, se habet in ratione ejus quod est ad finem. Et ideo uti semper est eorum quæ sunt ad finem. Propter quod et ea quæ ad finem sunt accommoda proprie dicuntur utilia, et ipsa utilitas interdum usus nominatur. Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter : uno modo, simpliciter; alio modo, quoad aliquid. Cum enim finis quandoque dicatur res, quandoque autem adeptio rei vel possessio ejus, sicut avaro finis est pecunia vel possessio pecuniæ ; manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res : non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ. Sed quoad hunc, pecuniæ adeptio est finis ultimus : non enim quæreret avarus pecuniam, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit; sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur ea uti. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod electio est actus voluntatis.

Istam probat sanctus Thomas, prima secundæ,

(α) *venit.* — *venerit* Pr.

q. 13, art. 1. « In nomine, inquit, electionis importatur aliquid pertinens ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus 6. *Ethicorum* (c. 2), quod electio est *appetitus intellectivus, vel appetitivus intellectus*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod electio *neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem.* Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum exerceat fortitudinis propter amorem Dei, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit et ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivæ suum objectum præsentat. Sic igitur actus ille quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter vero rationis. In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeste est actus appetitivæ potentiæ. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod electio est respectu eorum quæ sunt ad finem.

Istam probat eadem q., art. 3 : « Electio, inquit, sequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut dicitur secundo *Physicorum* (t. c. 89). Unde finis, in quantum hujusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet illud quod est unius demonstrationis vel etiam scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis et scientiæ; ita contingit illud quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliud sicut ad finem; et hoc modo sub electione cadit. Sicut in operatione medici, sanitas se habet ut finis : unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ : unde apud eum qui habet curam de salute animæ, potest cadere sub electione esse sanum vel esse infirmum ; nam Apostolus dicit, secundæ Corinth. (c. 12, v. 10) : *Cum autem infirmor, tunc fortior sum et potens.* » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod consensus est actus voluntatis.

Istam ponit, q. 15, art. 1. « Consentire, inquit, importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod est cognitivus rerum præsentium : vis enim imaginativa apprehensiva est similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines. Intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et absentibus et præsentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio in rem ipsam, secundum quamdam similitudinem, ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. Unde Sapient. (c. 1, v. 1), dicitur : *Sentite de Domino in bonitate.* Et secundum hoc consentire est actus appetitivæ virtutis. » — Hæc ille. — Et art. 2, sic ait : « Consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cujus causa est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est motus appetitivus : sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis, est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sui potestate motum appetitivum ; sed talis motus est in eis ex instinctu naturæ. Unde brutum animal appetit quædam, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non dicitur proprie consentire ; sed solum natura rationalis quæ habet in sua potestate motum appetitivum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud. » — Hæc ille. — Similiter, art. 4, probat quod consensus pertinet etiam in homine, non ad sensualitatem, sed ad voluntatem. « Finalis, inquit, sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de his judicare : quamdiu enim judicandum est quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quæ habet de omnibus judicare : quia de sensibilibus per rationem judicamus ; de his vero quæ ad rationes humanas pertinent, judicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad superiorem rationem. Et ideo quamdiu incertum sit an secundum rationes divinas resistatur vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas

includitur. » — Hæc ille. — Si autem loquamur de consensu in delectationem operis aut cogitationis, ad quem appetitum pertineant, dicit ibidem ad primum : « Quod consensus in delectationem operis pertinet ad rationem superiorem, sicut consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, in quantum consideratur ut quædam actio, habet judicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente; sed in quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinata, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinetur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet quam finis ad quem ordinatur; nam ars quæ est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod consensus non est in intellectu nec sensualitate, sed in sola voluntate.

Sexta conclusio est quod consensus non est nisi eorum quæ sunt ad finem.

Istam probat, ibidem, art. 3, dicens : « Consensus nominat applicationem motus appetitivi ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem potest sumere apprehensionem finis, deinde consilium de his quæ sunt ad finem, et deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter : unde applicatio appetitivi motus in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. De his autem quæ sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de his consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad illud quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem præsupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii est proprie consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est (α) nisi de his quæ sunt ad finem. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod, respectu ejusdem objecti potentiæ executivæ, usus semper sequitur electionem.

Istam probat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 16, art. 4, dicens : « Voluntas habet duplicem habitudinem ad volitum. Una quidem, secundum quod volitum est quodammodo in voluntate, per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum finem naturaliter. Sic autem habere finem, est imperfecte habere illum. Omne autem imperfectum tendit ad perfectionem. Et ideo omnis appetitus tam naturalis quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum; et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed illud quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio : ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit illud quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad habitudinem secundam voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem, si tamen accipitur usus secundum quod voluntas utitur potentia executiva movendo ipsam. Sed quia voluntas quodammodo movet rationem, et utitur ea, potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad primum : « Ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem. Et sic, cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem. »

Octava conclusio : Quod electio, quandoque differt realiter a consensu, quandoque solum ratione.

Hanc ponit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 15, art. 3, ad tertium, dicens : « Electio addit supra consensum, quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur; et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentit; sed ex multis quæ placent accipitur unum præeligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum ; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent. » — Hæc ille.

Nona conclusio est quod ante consensum præcedit consilium, et ante electionem præcedit consensus, et ante imperium præcedit electio, et ante usum præcedit imperium.

Ista enim se habent in quodam ordine, si ad idem referantur de quo est consilium et electio et cætera, quod primum est consilium, secundum consensus, tertium electio, quartum imperium, quintum usus.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima

(α) *est*. — Om. Pr.

secundæ. Quod enim consilium præcedat consensum, patet per ipsum, q. 15, art. 3, ubi ponit quod in ordine agibilium primo est apprehensio finis, secundo appetitus finis, tertio consilium de his quæ sunt ad finem, quarto appetitus eorum quæ sunt ad finem; et subdit quod « applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii est proprie consensus ». Ex quo patet quod consensus sequitur consilium. — Quod autem consensus præcedat electionem, patet ibidem, ad tertium, ubi dicit : « quod electio addit super consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. » — Hæc ille. — Quod autem electio præcedat imperium, et imperium præcedat usum, ostendit, q. 17, art. 3, ad primum, dicens : « Non omnis actus voluntatis præcedit istum actum rationis qui est imperium ; sed aliquis præcedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus. Quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod habendum vel agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas incipit uti, exequendo imperium rationis : quandoque quidem, voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem, voluntas imperantis, cum aliquis imperat sibi. » — Hæc ille. — Et in responsione principali dicit : « quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem; unde multo magis præcedit imperium. Sed usus ejus quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum actu quo quis utitur; non enim utitur quis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus. » — Hæc ille. — Item, prima secundæ, q. 16, art. 4, ad tertium : « Electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, electio et usus : ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum. Et semper isti actus ordinati ad illud quod prius est, sunt priores. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod quandocumque circa idem consiliamur, et eligimus, et utimur, et imperamus, et consentimus, quod illa quinque habent ordinem supradictum ; licet, respectu diversorum objectorum, illud quod in uno ordine est prius, in alio sit posterius. Ista enim quinque possunt assignari respectu cujuslibet quod est ad finem, sive sit actus, sive objectum. Si quæratur quid est consilium; respondet sanctus Thomas, prima secundæ, q. 14, art. 5, quod consilium est actus intellectus, quo inquiritur de agendis a nobis modo resolutorio, scilicet incipiendo a fine in futuro intento, quousque pervenitur ad illud quod statim agendum est. Quid autem sit imperare, respondet ibidem, q. 17, art. 1, quod imperare est essentialiter actus rationis, quo intellectus, in virtute voluntatis, movet aliquam potentiam, cum quadam intimatione denunciativa. Unde talis actus explicatur per orationem imperativi modi, dicendo : Fac hoc. Non enim voluntas imperat, sed intellectus motus a voluntate : quia imperare est ordinare aliquem ad aliquid agendum; modo, ordinare est rationis, non voluntatis. Ex quibus concluditur quod, circa illud quod est ad finem, voluntas habet tres actus, intellectus autem duos. Tres primi : eligere, consentire et uti. Duo intellectus : consilium et imperium.

Et sic terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Quantum ad secundum, arguitur contra conclusiones.

Argumenta Aureoli. — Et quidem, contra primam arguit sic Aureolus, præsertim contra hoc quod ibidem dicitur, quod usus sumitur ab applicatione rei ad operationem. Arguit igitur contra hoc (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 3).

Primo sic. Oppositarum differentiarum oppositæ debent esse rationes, ut patet de congregativo et disgregativo, rationali et irrationali. Sed frui et uti sunt differentiæ divisivæ actuum voluntatis, ut Augustinus innuit (10. *de Trinitate*, cap. 10), et Magister in littera. Ratio autem fruitionis totaliter sistit intra voluntatem : dicit enim quietem voluntatis in aliquo. Ergo et uti totaliter sistet intra voluntatem, dicendo rationem oppositam quieti voluntatis. Hæc autem ratio opposita non est nisi voluntatem ferri transitorie super aliquid, non quiescendo in illo. Ergo ratio usus non sumitur ab applicatione rei ad operationem, sed magis ex transitoria ratione super illud quod est ad finem, non quiescendo in eo.

Secundo sic. Si usus sumeretur ab applicatione rei ad operationem, illis rebus uti non posset quas applicare non valeret ad operationem. Sed certum est quod voluntas nostra non potest applicare cœlum aut angelos ad suam operationem; et tamen potest uti cœlo et angelis et omni creato, secundum Augustinum (lib. 83 q., q. 30), dum fertur super illa in quodam transitu ad Deum. Ergo usus non sumitur ab applicatione rei ad operationem, sed magis ex transitoria

latione super eo quod est ad finem; non quiescendo in eo.

Tertio. Quia ratio quam significat nomen est diffinitio sua, quarto *Metaphysicæ* (t. c. 28). Sed diffinitio usus, quam Magister ponit in littera, et Augustinus, primo *de Doctrina christiana* (c. 4), non facit mentionem de applicatione ad operationem, sed de relatione in finem, non quiescendo in eo quod est ad finem, sed transitorie se habendo, sicut patet de illa diffinitione : uti est quod in usum venit ad illud quod amatur obtinendum referre, si tamen amandum est. Hic quidem non fit mentio de applicatione rei ad operationem, sed tantum de relatione ejus quod venit ad intellectum, vel ad voluntatem, vel ad manum, vel quocumque modo in facultatem voluntatis, ad illud quod est amandum. Ergo idem quod prius.

Quarto. Dirigere in Deum omnia et seipsum et cuncta creata, est omnibus uti. Sed clarum est quod hoc non est applicare seipsum et omnia creata ad operationem aliquam, sed tantummodo dilectionem suam super omnia ferre super quodam transitu et in ordine ad Deum. Ergo applicatio ad operationem nihil facit ad usum.

Quinto. Quia ista est expressa intentio Augustini, primo *de Doctrina christiana* (c. 4), cum ait : *Quomodo si essemus peregrini, qui bene vivere nisi in patria nostra non possemus, opus esset terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus : sic in hujus mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possumus, utendum est hoc mundo, ut invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciantur; hoc est, ut de corporalibus rebus et temporalibus spiritualia et æterna capiantur.* — Hæc Augustinus. — Ex quibus patet quod non est aliud voluntatem uti rebus, quam per eas conscendere in Deum, et eas applicare in finem ; non autem applicare ad operationem.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem similiter arguit (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 3), probando quod directio et ordinatio, quæ est in actu electionis, non sit ab intellectu, sed a voluntate, a qua est substantia actus; cujus oppositum videtur innui in tertia conclusione. Arguit igitur.

Primo, sic. Cujus est actus, ejus est directio illius actus in finem; cum illa directio non sit nisi quidam ordo et quædam relatio fundata super actum; ibi est autem relatio ubi est fudamentum relationis; ibi namque est similitudo ubi est albedo subjective. Sed appetitus et motus ipsius in illud quod est ad finem est fundamentum ordinis in finem. Ergo videtur quod directio motus appetitivi in finem sit ab ipso appetitu et voluntate.

Secundo. Nam, secundum sanctum Thomam, intentio est actus voluntatis. Sed intentio non est aliud quam directio motus appetitivi in finem. Ergo hujusmodi directio non est actus rationis, sed voluntatis.

Tertio. Nullus actus aut potentia fertur super objectum materiale, nisi attingendo objectum formale. Sed ratio volendi illud quod est ad finem, quod est materialiter volitum, est ipse finis. Ergo voluntas, volendo illud quod est ad finem, attingit finem. Sed non aliter attingit quam dirigendo volitionem ejus quod est ad finem in ipsum finem. Igitur idem quod prius.

§ 3. — Contra sextam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra sextam conclusionem similiter arguit (Ibid. ut supra), probando quod consensus non dicit applicationem motus appetitivi ad determinationem consilii, sicut illa conclusio et sequentes innuere videntur.

Arguit ergo sic. Constat, inquit, quod incontinens dicitur passionibus consentire et sensualitati : agit enim ex consensu. Sed clarum est quod non applicat motum appetitus ad determinationem consilii ; immo magis ad passionem : movetur enim et agit contra rationem. Ergo non omnis consensus est applicatio voluntatis ad determinationem consilii. Nec valet si dicatur quod etiam in incontinente et passionato consilium determinat pro passione, ut Philosophus dicit (7 *Ethic.*, c. 3). Hoc quidem non valet : non enim est ibi determinatio consilii, sed magis subversio per passionem. Unde magis dicitur ignorantia seu excæcatio vel ligamentum rationis quam consilium, sicut ibi Philosophus dicit, assimilando tales vinolentis et somnolentis.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra primam conclusionem dicitur negando minorem. Secundum enim supradicta, frui et uti non sunt differentiæ divisivæ per opposita ipsorum actuum voluntatis, præsertim si intelligatur de oppositis immediatis : nec enim eligere, nec intendere, nec consentire sunt fruitiones aut usus. Tamen concedo quod inter usum et fruitionem est aliqua oppositio, eo modo quo absolutum opponitur, et quod importat absolutum, cum relatione. Sicut enim dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 16, art. 2, ad primum : « Frui importat motum absolutum appetitus in appetibile, sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. » — Hæc ille. — Sed

isto modo oppositionis non solum usus opponitur fruitioni, sed electio : nam, secundum eumdem, ibidem, art. 4, electio importat duas relationes, unam scilicet ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad illud cui præeligitur. Conceditur ergo quod inter usum et fruitionem talis est differentia, quod fruitio dicit actum voluntatis quiescentem in aliquo; usus autem, prout in voluntate, dicit lationem transitoriam super aliquid in quo non sistitur, sed ulterius tenditur. Licet autem usus vel uti sit talis actus voluntatis, quo scilicet appetitur illud quod est ad finem, referendo illud ad obtinendum finem ; non tamen valet consequentia : ergo usus non sumitur ab applicatione rei etc. Qui enim applicat aliquid operationi, fertur in illud, non sistendo in eo, sed ad aliud referendo, scilicet ad opus. Similiter patet quod non oportet semper usum esse actum a voluntate elicitum, immo potest esse actus intellectus, et potest esse actus potentiæ executivæ; licet semper sit actus a voluntate elicitus vel imperatus ; et consequenter non oportet quod, sicut fruitio semper est subjective in voluntate, ita et usus. Unde dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 16, art. 1, ad tertium, quod non solum voluntas utitur, immo intellectus, et aliæ potentiæ executivæ motæ a voluntate; et recitat Augustinum in lib. 83. *Quæstionum* (q. 30) dicentem quod nos, judicando per rationem de omnibus causatis, utimur illis.

Ad secundum negatur minor. In quantum enim homo vult cœlum propter aliquam operationem quam facit cœlum vel movet, in tantum applicat cœlum ad operationem per voluntatem et intellectum, licet non per potentiam executivam. Unde sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 1, q. 3, art. 1, ad primum, dicit quod cœlo et Angelis « non utimur tamquam a nobis operatis, sed sicut in Dei cognitionem ducentibus. » Et in principali responsione dicit : « Quæcumque sunt bona non habent bonitatem, nisi in quantum accedunt ad divinam bonitatem. Unde oportet quod, cum bonitas sit ratio dilectionis et desiderii, ut omnia amentur in ordine ad divinam bonitatem. Omne autem quod bonum est, a Deo est. Unde quæ a Deo non sunt, nec quærenda sunt, nec eis utendum est. Et ideo nullo peccato est utendum, quia peccatum non est a Deo. Pœna autem est a Deo; et ideo pœna utendum est, et ordinanda est ad finem, secundum quod promovet meritum hominis, ducens eum in considerationem propriæ infirmitatis, et secundum quod purgat peccata. Similiter res mundi ab ipso sunt; et eis utendum est, vel in quantum conferunt ad Dei cognitionem, ostendentes ipsius magnitudinem, vel secundum quod præbent subsidium vitæ nostræ ordinatæ in Deum. Similiter opera nostra, quæ mala non sunt, ab ipso sunt, et propter ipsum facienda; non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter referre in Deum ; sed sufficit quod in Deo statuat finem suæ voluntatis. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod omnia quæ facta sunt a Deo applicare possumus ad operationem per voluntatem nostram, aut intellectum, aut potentiam executivam. Unde ipse intellectus conferens rem in finem utitur re, et applicat eam ad operationem. Et similiter voluntas, dum vult aliquid, per operationem illius rei applicat eam ad operationem.

Ad tertium dico quod, licet Augustinus non faciat expresse mentionem de applicatione rei ad operationem in diffinitione usus, tamen implicite facit. Cum enim dicit : Uti est illud quod in usum venit (α) referre ad obtinendun etc., dat intelligere quod illo utimur quod volumus, ut illo mediante obtineamus aliud quo fruendum est; et ita tale volitum applicamus ad operationem, scilicet ad obtentionem vel possessionem, ut large accipiatur operatio pro motu vel actione aut quolibet significato per modum actionis vel motus, sicut est possessio aut quietatio. Ut enim dictum est in prima conclusione, velle pecuniam ad possidendum, est uti pecunia, et applicare eam ad operationem vel aliquid per modum operationis.

Ad quartum negatur minor, ut patet ex dictis. Nam tam seipsum quam alia homo applicat ad habendum et obtinendum Deum. Illa autem obtentio operatio dicitur, eo modo quo in proposito loquimur de operatione.

Ad quintum dico quod illud argumentum verberat arguentem. Nam si eo modo utimur mundo et in eo contentis, sicut navigantes utuntur vehiculis ad transfretandum, cum tales utendo vehiculis applicent ea ad operationem, sequitur quod uti nostrum est applicare res ad operationes.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem dicitur quod procedit ex falso intellectu, ac si nos poneremus quod absoluta substantia actus electionis sit a voluntate, et relatio super illo actu fundata, sit a solo intellectu. Et ad hunc sensum arguit, qui tamen sanctum Thomam non intelligit. Cum enim dicit, prima secundæ, q. 13, art. 1, quod illud quod est materiale in electione est voluntatis, formale autem est rationis, non intelligit in illo actu esse duo quidem, quorum unum sit a sola voluntate, et aliud a sola ratione producatur, ut arguens male intelligit; sed quem sensum habeat in talibus locutionibus, exprimit *de Veritate,* q. 22, art. 13, dicens : « Quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere (ϐ) vel agere : uno modo, secundum quod competit naturæ suæ; alio modo, secundum quod com-

(α) *venit.* — *venerit* Pr.
(ϐ) *movere.* — *moveri* Pr.

petit naturæ superioris agentis. Impressio enim superioris agentis manet in inferiori; et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis : sicut sphæra solis movetur motu proprio, qui spatio unius anni completur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus. Similiter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunæ, quæ movet ipsam influxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere et infrigidare; et habent alias ex impressione corporum cœlestium, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat, nisi præsupposita actione superioris; tamen illa actio quæ competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquæ moveri deorsum. Illa vero quæ competit ei ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed (α) in ordine ad aliud, sicut influere et refluere dicitur esse proprius motus maris, non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna. Ratio autem et voluntas sunt potentiæ quædam operativæ ad invicem ordinatæ; et absolute considerando ratio est prior; quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum: unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium objectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis etiam ad hunc actum præsupponatur actus rationis. Alium vero actum habet qui competit ei secundum quod rationis impressio relinquitur in voluntate. Cum enim proprium sit rationis conferre et ordinare, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis, non absolute, sed in ordine ad rationem. Et hoc modo intendere est actus voluntatis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod sanctus Thomas non intendit quod in actu intentionis vel electionis sint aliqua duo quorum unum solum producatur a voluntate; sed intendit quod voluntas ex natura sua absolute habet quod velit et volitionem producat, sed non habet ex se, immo ex hoc quod movetur ab intellectu, quod in actu suo sit collatio aut ordinatio unius ad aliud.

Ad secundum patet per idem; verumtamen minor est falsa, scilicet quod intentio sit directio, loquendo de directione activa. Unde sanctus Thomas, ubi supra, ad quartum, dicit : « Relatio activa in finem est rationis : ejus enim est referre in finem. Sed relatio passiva potest esse cujuscumque directi vel relati in finem; et sic potest esse etiam voluntatis. Et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem. » — Hæc ille. — Et loquitur de relatione, non

(α) *sed*. — Om. Pr.

ut est habitudo, sed ut est actio vel passio; et similiter de directione. Ex quo patet quod dirigere ad intellectum pertinet; sed actum directum et relatum elicere est voluntatis, licet non absolute, sed ut est mota a ratione. Unde a voluntate effective est tam actus qui fundat relationem, quam relatio in eo fundata; sed voluntas non potest elicere actum qui fundat (α) relationem, nisi ut movetur a ratione.

Ad tertium similiter omnia conceduntur quousque dicit quod voluntas, volendo illud quod est ad finem, non attingit finem nisi dirigendo, etc. Illud enim negatur : voluntas quippe non dirigit, sed actum directum elicit et collativum alicujus in finem. Ut enim dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 13, art. 2, ad tertium : « In omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant : sic enim sagitta directe tendit in signum ex motione sagittantis, ac si ipsa haberet rationem dirigentem ; et idem apparet in motibus horologiorum et omnium humanorum ingeniorum quæ arte fiunt. » — Hæc ille. — Et q. 12, art. 1, ad tertium, dicit : « Voluntas non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. » Et q. 13, art. 1, ad primum, dicit : « Electio collationem importat præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod solus intellectus dirigit, sed voluntas actum conformem illi directioni elicit.

§ 3. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

Ad argumentum Aureoli contra sextam conclusionem negatur quod incontinens non applicet motum appetitivum ad determinationem consilii quamdiu habet actum voluntatis, licet consilium sit erroneum. Sicut enim ponit sanctus Thomas, *de Malo,* q. 3, art. 9, in responsione ad septimum argumentum : « In omni actu virtutis vel peccati est quædam deductio quasi syllogistica; tamen aliter syllogizat temperatus, aliter intemperatus, et aliter continens quam incontinens. Temperatus secundum judicium rationis utitur syllogismo trium propositionum, sic syllogizans : Nulla fornicatio est committenda; hic actus est fornicatio; igitur etc. Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam, sic syllogizans : Omni delectabili est fruendum; hic actus est delectabilis; igitur etc. Similiter tam continens quam incontinens dupliciter movetur, secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum; sed in continente vincit judicium rationis, in incontinente vero concupiscentia. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum vel terminorum ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllo-

(α) *fundat*. — *fundaret* Pr.

gizat : Nullum peccatum est faciendum, et hoc proponit secundum judicium rationis; secundum vero motum concupiscentiæ, versatur in corde ejus quod omne delectabile est prosequendum; sed quia judicium rationis in eo vincit, assumit sub primo : Hoc est peccatum; et concludit : Ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiæ, assumit sub secundo : Hoc est delectabile; et concludit : Igitur est faciendum, vel prosequendum. » — Hæc ille. — Eamdem sententiam ponit secundo *Sentent.*, dist. 24, q. 3, art. 3, et prima secundæ, q. 77, art. 2, ad 4. Ex quibus patet quod incontinens, dum consentit, applicat motum appetitivum ad determinationem sui, licet falsi, consilii. Intelligo tamen dicta sancti Thomæ de peccante mortaliter, non solum ratione circunstantiæ, sed ratione mali voliti; nam contingit, secundum eum, peccare mortaliter sine tali diversa syllogizatione, sicut patet de angelis et primo parente, ut alias videbitur latius.

Sed cum reprobatur ista responsio per arguentem, quia in incontinente non est determinatio consilii, sed subversio etc., dico quod quamdiu incontinens per voluntatem consentit, licet ibi sit ligamentum rationis, in quantum ratio impeditur ne recte æstimet de eligibili et agibili in universali et particulari accidentaliter; tamen non sic est ligatus quin modo prædicto syllogizet proponendo unam falsam universalem, quam suggerit passio, subsumendo unam particularem veram, ut dictum fuit; et hoc, si sit ibi aliquis consensus voluntatis. Nam secundum quod dicit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 10, art. 3 : « Immutatio hominis per passionem dupliciter contingit. Uno modo, sic quod ratio totaliter ligetur, ita quod homo usum rationis non habeat; sicut contingit in illis qui propter iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem : hujusmodi enim passiones non sine transmutatione corporali accidunt. Et de talibus est eadem ratio sicut de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis : in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntas. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet, quantum ad aliquid, judicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid ex motu voluntatis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum eum, voluntas non agit, si ratio sit totaliter absorpta a passione; et per consequens nec consentit. Omnis ergo consensus sequitur judicium rationis sive rectæ, sive erroneæ; nec est aliter possibile fieri, secundum eum. Et in hoc secundus art. terminatur.

Ad rationem vero in oppositum patet responsio per prædicta. Uti enim non est referre secundum essentiam, sed causaliter, aut effective : quia scilicet est actus voluntatis conformis actui rationis referenti aliquid in alterum etc.

QUÆSTIO III.

UTRUM ULTIMO FINE PER INTELLECTUM APPREHENSO NECESSARIO FRUATUR CREATA VOLUNTAS



ULTIMO circa primam distinctionem quæritur : Utrum ultimo fine per intellectum apprehenso, necessario fruatur creata voluntas.

Et arguitur quod non. Nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, secundum Augustinum, primo *Retractionum*. Ex quo colligitur quod si actus voluntatis est in potestate voluntatis mediate, multo plus immediate. Sed in potestate voluntatis est velle finem et non velle mediante intellectu : potest enim avertere intellectum a consideratione finis, quo facto, non volet ipsum. Ergo, stante consideratione, poterit non velle, ut videtur.

In oppositum arguitur. Nam majorem appetibilitatem habet finis in sua totalitate acceptus quam aliqua pars ejus. Sed esse et vivere sunt partes integrales ultimi finis; istæ autem necessario appetuntur, juxta illud Philosophi 9. *Ethic.* (cap. 9) : *esse et vivere est in omnibus eligibile et amabile;* et illud 3. *Politicæ*, (c. 4) : *Inest aliqua boni particula ad ipsum vivere : unde multa mala sustinent homines invitati ad vivere, tanquam existente in ipso quodam solatio et dulcedine naturali.* Ergo totus finis qui includit esse et vivere necessario appetitur.

In hac quæstione erunt duo articuli. Nam in primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : Quod voluntas necessario vult finem ultimum apprehensum sub ratione sua universali.

Et est intellectus conclusionis quod non est in potestate voluntatis quod, stante apprehensione finis ultimi vel beatitudinis sub universali ratione optimi boni, ipsa voluntas nolit aut refugiat ultimum finem.

Ista conclusio probatur ex dictis sancti Thomæ multipliciter.

Prima ratio talis est. Sic se habet finis in agibilibus, sicut principia in speculabilibus. Et sic se habet intellectus in speculabilibus, quod de necessitate adhæret primis principiis, quamvis conclusionibus non necessario adhæreat. Ergo voluntas ultimo fini necessario adhæret, quamvis eis quæ sunt ad finem non necessario inhæreat. Hanc rationem

ponit sententialiter sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 1. « Necesse, inquit, est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat fini ultimo qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis ut principium in speculativis, ut dicitur secundo *Physicorum* (t. c. 89). Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum ; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. » — Hæc ille.

Item *de Malo*, q. 3, art. 3, ubi sic ait : « Tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur : naturale est enim determinari ad unum. Unde intellectus ex necessitate assentit primis principiis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire ; et similiter voluntas naturaliter vult et ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam. Unde in intellectu contingit quod ea quæ necessariam cohærentiam habent cum primis principiis naturaliter notis, ex necessitate movent intellectum, sicut conclusiones demonstratæ et quando apparet quod si negantur oportet negari prima principia ex quibus de necessitate consequuntur. Si vero sint aliquæ conclusiones quæ non necessariam cohærentiam habeant cum primis principiis naturaliter notis, sicut contingentia et opinabilia, non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis quæ necessario connectuntur primis principiis ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic igitur videtur esse circa voluntatem, quod voluntas ad nihil ex necessitate movetur, quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quæ naturaliter est volita. » — Hæc ille.

Sed ad hanc rationem dicit Aureolus (I. dist. 1, q. 3, art. 2), quod non concludit.

Primo. Quia potest reduci ad oppositum sic arguendo : Sicut se habet principium in speculabilibus, sic habet se finis in agibilibus. Sed sic se habet principium speculabile respectu intellectus, quod non solum universalissimum principium de quolibet esse vel non esse necessitat intellectum ; immo quodlibet particulare principium per se notum, sicut patet in mathematicis. Ergo sic se habet finis respectu voluntatis, quod non solum finis universalissimus et ultimus necessitabit voluntatem ; immo etiam quilibet finis particularis. Honor autem et voluptas et scientia sunt per se bona appetibilia et fines (α), ut patet primo *Ethicorum*. Ergo, apprehenso honore aut voluptate, necessario voluntas complacebit et desiderabit, si ratio pro conclusione sit bona. — Confirmatur. Quia Philosophus secundo *Physicorum* (t. c. 89) non loquitur de principiis universalissimis nec de fine ultimo, sed de quolibet principio et de quolibet fine ; de quo manifeste patet quod non movet necessario voluntatem, alias humilis non contemneret honores, nec temperans voluptates.

Secundo. Quia quandocumque ex una similitudine reperta inter aliqua arguitur omnis similitudo inter illa, est fallacia consequentis. Sed Philosophus et Commentator assimilant principia fini, 2 *Physic.* (t. c. 89) in ordine ad conclusiones et ea quæ sunt ad finem, dicendo quod quemadmodum si principia sunt, conclusiones sunt, eodem modo si finis est, ea quæ sunt ad finem sunt vel erunt ; volens ex hoc concludere quod non est in eis necessitas simpliciter, sed conditionata, ut patet ibidem. Ergo concludens ex hoc necessitatem simpliciter, committit fallaciam consequentis. — Hæc ille.

Ista responsio non infringit rationem prædictam, nec reductio usquequaque procedit. Cum enim sanctus Thomas ponit illam maximam scilicet : Sicut se habet principium in speculabilibus, ita finis etc., non solum intelligit de principio illo universalissimo : De quolibet esse vel non esse etc. ; immo de quolibet principio indemonstrabili intendit quod, sicut se habet tale principium per se notum et indemonstrabile a priori in speculabilibus, sic se habet finis qui non est propter aliud appetibilis in agibilibus ; et non intendit loqui de finibus qui ad alios fines ulterius ordinantur et sunt propter alios appetibiles. Modo constat quod, loquendo de tali fine, clara est illa maxima, et optime probat conclusionem. Sed arguens in sua reductione eam male accipit ; et consequenter male subsumit ; quia sanctus Thomas solum facit comparationem inter principium indemonstrabile et finem non ordinabilem in aliud. — Confirmatio iterum non valet. Dico enim quod Philosophus secundo *Physicorum* (t. c. 89) loquitur de quolibet fine et de quolibet principio, scilicet quod eodem modo se habet principium in speculabilibus sicut finis in agibilibus, quantum ad hoc quod principio intellectus assentit propter se, si accipiatur ut principium, et ita fini, ut finis est, voluntas adhæret propter se. Et sicut principio indemonstrabili intellectus non potest dissentire, ita nec a fine irreferibili voluntas potest resilire. Sicut autem principiis non per se notis nec indemonstrabilibus intellectus non necessario assentit, ita nec finem ad aliud ordinabilem voluntas necessario vult. Et ita finis et principium proportionabiliter accepta, semper eodem modo se habent.

Illud autem quod secundo arguit non valet. Non enim est fallacia consequentis in argumento nostro, nec nos ex una similitudine reperta inter principium et finem inferimus quamlibet. Licet enim Philosophus secundo *Physicorum* (t. c. 89), postquam dixerat quod sicut se habet finis in agibilibus

(α) *sunt per se appetibilia et fines*. — *quæ sunt per se appetibilia et bona quædam* Pr.

sic se habet principium in speculabilibus, statim post applicet illam maximam ad illam similitudinem quam arguens recitat; tamen non solum illa similitudo de qua Aristoteles ibi loquitur est inter finem et principium, sed etiam illa de qua loquimur in argumento, ut patet 7. *Ethicorum*, c. 8, ubi dicit Aristoteles : *in actionibus autem quod cujus gratia est principium, sicut in mathematicis suppositiones;* et ibidem statim dat similitudinem ex qua arguimus in proposito. Dicit enim quod sicut in mathematica suppositiones non docentur per rationem, sed per quamdam virtutem naturalem eisdem assentitur; ita est de finibus in materia moralium, quod appetitus finis non est per doctrinam sed per naturam, loquendo de fine in generali, vel per assuefactionem loquendo de recto fine in particulari. Et sic patet quod arguentis objectio non procedit.

Secunda ratio principalis pro eadem prima conclusione talis est : Omnis motus reducitur ad aliquod immobile, sicut patet de motibus animalium : animal enim non moveretur nisi alicui immobili inniteretur. Sed voluntas movetur ad diversa objecta, et habet se mobiliter ad ea et contingenter. Ergo necesse est quod in aliquo objecto immobiliter figatur. Illud autem non potest esse nisi ultimus finis. Ergo ultimum finem de necessitate vult. Istam rationem ponit sententialiter sanctus Thomas, prima parte, ubi recitavi; in qua recitatione etiam medium hujus rationis tactum fuit in fine. Idem medium tangit *de Veritate,* q. 16, art. 2, ubi ait : « Natura in omnibus operibus suis bonum intendit, et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt; et ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia. *Principia enim manere oportet,* ut dicitur primo *Physicorum* (t. c. 50) : non enim posset esse firmitas vel certitudo in his quæ sunt a principiis, nisi ipsa principia essent firmiter stabilita; et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile. Inde est etiam quod omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum universalium, ad quæ omnia alia cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur; in quibus si aliquis error posset accidere, nulla certitudo in sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit, oportet esse aliquod principium permanens quod habeat rectitudinem immutabilem, ad quod omnia opera examinentur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat; et hæc est synderesis. » — Hæc ille. — Sicut autem ponit circa intellectum, ita habet ponere circa voluntatem; præsertim quia, secundum eum et Philosophum, ita se habet finis agibilium respectu bonitatis, sicut principium speculabilium respectu intellectus, ut prius patuit. Eodem autem medio utitur in multis aliis locis ad idem propositum confirmandum.

Ad hanc rationem dicit Aureolus quod non valet, quia potest reduci ad oppositum sic arguendo : Omnis motus reducitur ad aliquod immobile; sed voluntas desiderans propter se sanitatem movetur ad potionem; ergo in illa motione oportet aliquid immobile reperiri. Sed hoc est falsum : quia voluntas nec immobilitatur in desiderio sanitatis, nec in desiderio potionis quiescit. Ergo non est verum quod omnis motus voluntatis reducatur ad aliquid, in quo voluntas immobiliter quietetur. Nec valet si dicatur quod in appetitu potionis propter sanitatem non oportet poni aliquid immobile, quia appetitus sanitatis est propter felicitatem. Non valet, inquam : quia Philosophus dicit, primo *Metaphysicæ,* quod scire appetitur propter se, esto quod nullum aliud bonum debeat evenire. Manifestat autem hoc sensuum delectatio. Ergo in isto motu præciso, quo quis appetit aliquid propter scire aut propter videre, non occurrit objectum aliquod cui voluntas inhæreat immobiliter et de necessitate. — Præterea. Ideo animalia non moventur nisi alicui immobili innitantur, quia moventur per impulsionem; pars autem impellens partem aliam necesse est ut figatur. Sed voluntas non movet se per impulsionem, sed per propriam libertatem. Ergo non indiget aliquo immobili. — Hæc ille.

Sed ista responsio non procedit, nec reductio valet; immo responsio quam arguens recitat, sufficienter evacuat reductionem. Sicut enim probat sanctus Thomas, prima secundæ, q. 1, art. 6 : « Necesse est quod omnia quæ homo appetit (α), appetat propter ultimum finem; et hoc, inquit, apparet duplici ratione. — Primo, quia quidquid homo appetit, sub ratione boni appetit. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum : quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam his quæ fiunt a natura, quam in his quæ fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est per ultimum finem. — Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis. » — Hæc ille.

Idem ponit quarto *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 3, quæstiuncula quarta, ubi sic ait : « Secundum Philosophum, septimo *Eth.* (c. 8), in ordine appetibilium

(α) *propter beatitudinem.* — Ad. Pr.

finis hoc modo se habet, sicut principium in ordine intelligibilium. Quia autem illud quod est primum in aliquo genere et maximum, est causa eorum quæ sunt post; ideo cognitio principii in speculativis est causa cognitionis omnium aliorum. Et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quæ sunt ad finem. Unde cum beatitudo sit finis humanæ vitæ; quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat : quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud in quantum æstimat illud bonum. Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod æstimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem : quia additio boni super bonum facit approximare bono perfecto, quod est beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur. » — Hæc ille.

Cum autem objicit contra hoc arguens quod scire appetitur non propter aliud etc., respondet sanctus Thomas, prima secundæ, ubi supra, ad secundum, ubi facit eamdem objectionem et dicit : « Scientia speculativa appetitur ut quoddam bonum speculantis, quod comprehenditur sub bono completo, quod est ultimus finis; » licet non appetatur propter aliud extrinsecum. Sicut similiter dicit de ludicris quæ, licet « non ordinentur ad finem aliquem extrinsecum, tamen ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectabilia vel requiem præstantia. Bonum autem hominis consummatum est ultimus ejus finis. » Sciendum tamen quod cum dicimus quod in omni nostro appetitu appetitur beatitudo, sic est intelligendum sicut ipsemet dicit ad tertium. « Non oportet, inquit, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit aut operatur; sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quocumque appetitu cujuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod appetitus beatitudinis virtualiter, etsi non actualiter, remanet in quolibet appetitu; et in illa figitur appetitus, licet mutabiliter se habeat respectu aliorum.

Cum autem ulterius dicit arguens quod non est simile de fixione animalis moventis se per impulsum, etc., dico quod, licet voluntas non moveatur per impulsum, tamen oportet quod in aliquo objecto figatur, circa quod sit determinata, et quod naturaliter velit. Sicut enim dicitur *de Veritate*, q. 22, art. 5 : « Voluntas quædam natura est; quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam est. Et ideo in voluntate oportet inveniri non solum quod est voluntatis, sed etiam quod est naturæ. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et ipsi voluntati inest quidam naturalis appetitus boni sibi convenientis; et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quæ voluntas vult naturaliter ad ea respectu quorum voluntas a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quæ sunt ad finem; cum ea quæ sunt ad finem non appetantur nisi ratione finis. Et ideo illud quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, ut esse, et cognitio veritatis, et hujusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturalis inclinatio, sed propria dispositione absque omni necessitate. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo libertas voluntatis fundatur in natura, et quomodo voluntas in aliquo figitur, ex cujus volitione ad alia procedit; et si talis processus sit impulsio, cum scilicet voluntas actuata appetitu finis movet se ad volendum ea quæ sunt ad finem, tolerabile est; et erit simile de motu animalium et de motu voluntatis. Unde sanctus Thomas prima secundæ, q. 9, art. 3, dicit : « Hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus, per hoc quod cognoscit principium, reducit se de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas, per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. » — Hæc ille.

Tertia ratio principalis pro prima conclusione talis est : Voluntas necessario vult illud cujus participatione omnia vult. Sed beatitudo et ultimus finis est hujusmodi : quia quidquid appetitur a voluntate appetitur propter participationem beatitudinis, ut patet per prædicta. Ergo beatitudo erit necessario et naturaliter volita. — Potest similiter sic argui : Motus secundi moventis per impressionem primi moventis tendit in eumdem finem quo tendit primum movens : si enim in alium movetur, jam non movetur per impressionem primi moventis in ipsum. Sed voluntas in omnia quæ vult movetur ex desiderio finis. Ergo nihil vult in quo non includatur finis desiderium; nec etiam resilibit ab aliquo, nisi ex desiderio finis. Sequitur ergo quod non potest resilire a fine, et per consequens de necessitate vult finem sibi per intellectum ostensum.

Ista media tangit sanctus Thomas, quarto *Sentent.*, ubi supra, quæstiuncula secunda, ubi ait : « Operatio causæ secundæ fundatur in operatione causæ primæ, et præsupponit eam ; et ideo oportet quod omnis operatio animæ procedat ex suppositione ejus quod est ex impressione primi agentis, scilicet Dei. Et ideo videmus ex parte intellectus, quod ad nihil intelligendum anima potest procedere nisi ex suppositione

illorum quorum cognitio est ei innata; et propter hoc non potest assentire alicui quod sit contrarium principiis quæ naturaliter cognoscit. Et similiter oportet esse ex parte voluntatis. Unde cum ex impressione primæ causæ, scilicet Dei, hoc animæ insit ut bonum velit, et perfectum bonum tanquam finem ultimum appetat, impossibile est quod contrarium illius in ejus appetitu cadat. » — Hæc ille. — Idem ponit ibidem, quæstiuncula prima, dicens : « In ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem eis impressam a primo motore, sicut patet cum anima movet manum, et manus baculum, et baculus percutit, quod est finis intentus ab anima; baculus et manus tendunt in finem intentum ab anima per hoc quod anima in eis imprimit mediate vel immediate. Et quia omnia procedunt a Deo in quantum est bonus, ut dicunt Augustinus et Dionysius; ideo omnia creata, secundum impressionem a Creatore acceptam, inclinantur in bonum appetendum secundum bonum suum. Et ideo sicut quælibet res naturaliter appetit bonum suum, ita quælibet creatura rationalis naturaliter appetit suam beatitudinem. » — Hæc ille. — Hoc etiam medium innuit *de Veritate*, q. 22, art. 2, ubi sic ait : « Omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cujus evidentiam sciendum quod causa secunda non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ agentis est agere, ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis exsistentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem principalis finis in eo exsistentem, prout scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem ejus. Et ideo, sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens agit in omni agente, ita propter hoc quod est finis ultimus appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere Deum implicite : sic enim virtus primæ causæ est in secunda, ut etiam principia in conclusionibus. Resolvere autem conclusiones in principia vel causas secundas in primas est tantum virtutis rationalis; unde solum rationalis natura secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis deducere potest, ut sic ipsum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sciuntur conclusiones nisi per resolutionem ad prima principia, ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non solum voluntas, immo quælibet creatura appetit naturaliter et necessario ultimum finem; nec illum potest nolle aut actu positivo refugere.

Hanc tamen rationem nititur, ubi supra, infringere. Dicit enim quod potest ad oppositum retorqueri sic arguendo : Voluntas non necessario vult illud, sine cujus participatione aliquid vult. Sed voluntas appetit notitiam veritatis, esto quod nihil aliud debeat evenire; immo præscindendo omne bonum potest velle ipsum scire. Igitur voluntas non necessario vult finem, quo præciso adhuc potest appetere aliud propter se, etc. — Præterea, voluntas non necessario vult illud cujus participatione vult quidquid vult, nisi determinetur circa ea quæ vult de necessitate (α). Sed voluntas quantumcumque velit aliquid participatione ultimi finis, non tamen necessitatur ad illud volendum. Igitur nec de necessitate vult finem. — Præterea, voluntas necessario vult illud cujus participatione vult quidquid vult. Sed æstimans Deum esse summum bonum, æstimat participatione ejus volendum esse quidquid vult. Ergo, manente (β) illa æstimatione, de necessitate vult Deum. Hæc autem æstimatio manet in qualibet fideli. Ergo fidelis de necessitate vult Deum. — Præterea, voluntas potest velle omne quod participat rationem ultimi finis et summi boni. Sed libertas et experientia libertatis est magis pars ultimi finis et summi boni. Ergo, præsente summo bono, voluntas potest uti sua libertate in non volendo finem. Aut igitur voluntas utetur sua libertate, et sic non necessario volet; aut non utetur, et tamen volet uti, et sic cogetur in volendo finem; quod est inconveniens manifestum. — Hæc ille.

Ista autem reductio, ut ex præmissis patet, rationem nostram aliquatenus non infringit. In prima namque reductione falsum assumitur in minore, scilicet quod scientia vel cognitio non appetatur propter beatitudinem, ut superius exstitit declaratum. — Secunda etiam reductio falsum sumit in majore. Non enim oportet quod si aliquid appetitur propter finem necessario volitum, quod illud necessario appetatur, nisi appareat necessaria habitudo illius ad finem, cujusmodi sunt esse et vivere, ut in prima responsione dictum fuit. — Tertia nihilominus reductio verum concludit uno modo, non autem alio modo. Ut enim dictum fuit, non solum quilibet fidelis, immo quælibet creatura necessario vult Deum implicite; nec aliquis potest Deum odire aut respuere in se, licet possit odire in effectibus suis. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 2, ad tertium, dicit : « Deus potest dupliciter considerari, scilicet in se, et in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus eum videntibus per essentiam diligitur; et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœnæ illatæ, aut præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum; sicut ipsi dæmones, secundum Dionysium, quarto capitulo, *de Divinis nominibus*,

---

(α) *ea quæ vult de necessitate.* — *ea de necessitate quæ vult* Pr.
(β) *manente.* — *manifeste* Pr.

appetunt esse et vivere naturaliter; et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt. » — Hæc ille. — Quarta vero reductio non obstat. Dico enim quod, præsente summo bono per essentiam viso, voluntas non potest velle uti sua libertate illo modo quo dicit arguens, scilicet non volendo ipsum summum bonum, ut post dicetur. Similiter dico quod si intellectus in via apprehendat summum bonum sub ratione beatitudinis vel felicitatis, voluntas non potest illud nolle aut odire; potest tamen intellectum avertere a consideratione summi boni, et sic voluntas non habebit actum circa illud. Et hoc per sequentes conclusiones explicabitur. Non ergo sequitur aliqua coactio in voluntate, si non potest Deum clare visum non velle, aut Deum sub ratione summi boni vel beatitudinis apprehensum odire. Cujus causam assignat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 5, dicens : « Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas, nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiæ cujusdam inductio. Violentum autem, secundum Philosophum, tertio *Ethic.* (c. 1), est *cujus principium est extra, nihil conferente vim passo*, sicut si lapis sursum projiciatur, quia nullo modo de se ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sit quædam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sit in illud. Et ita non potest contingere ut voluntas aliquid velit coacte vel violenter, etiamsi aliquid naturali inclinatione velit. Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis. » — Hæc ille. — Idem ponit prima parte, q. 82, art. 1. Dico igitur quod, licet uti sua libertate sit quædam participatio beatitudinis, tamen non taliter uti libertate, odiendo beatitudinem, aut nolendo Deum clare visum. Libertas enim arbitrii, quæ dicitur contradictionis, attenditur circa ea quæ sunt ad finem, sicut et electio; et non circa finem, ut dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 19, art. 10, ubi dicit : « Liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, aut naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quæ naturali instinctu ad aliquid moventur, non dicuntur libero arbitrio moveri. » — Hæc ille. — Idem ponit, q. 83, art. ult., dicens quod liberum arbitrium est potentia electiva. Et *de Veritate*, q. 24, art. 1, ad vigesimum, dicit quod licet respectu finis habeamus liberam voluntatem, quia necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnat; non tamen liberum arbitrium proprie loquendo, cum sub electione non cadat. Ex quibus patet quod arguentis reductio rationem supra positam non infringit.

Patet similiter ad alias reductiones, quas facit contra eamdem tertiam principalem. Arguit enim sic, reducendo in oppositum secundam formam in tertia ratione principali factam : Agens in aliquid non secundum impressionem primi moventis non necessario tendit in primum, per oppositum tuæ propositionis. Sed voluntas potest appetere aliquos fines secundarios per se, et præcise, absque impressione primi finis : appetit enim scire, esto quod nullum aliud bonum debeat evenire (primo *Metaphysicæ*, et primo *Ethicorum*). Ergo non necessario movetur in ultimum finem. — Præterea, voluntas appetit suam libertatem et usum suæ libertatis propter impressionem ultimi finis. Sed, volendo suam libertatem, suspendit actum suum circa ultimum finem. Ergo ex impressione ultimi finis sequitur quod voluntas possit suspendere actum suum circa ipsum.

Ad ista siquidem dicitur, ad primum, quod minor est falsa, ut patuit prius. — Ad secundum dicitur quod bene concludit quod in via, ubi finis ultimus confuse videtur et per speculum, voluntas, volendo experiri suam libertatem, suspendit actum suum circa finem. Nec oppositum hujus intendit probare tertia ratio. Nec illud similiter intendit prima conclusio; sed solum quod voluntas semper habitualiter appetit finem ultimum, et nullo modo potest habere circa finem ultimum, apprehensum sub ratione universali summi boni vel beatitudinis, actum fugæ, vel odii, aut displicibilis; nec potest velle oppositum beatitudinis, aut in illo complacere. Causa autem quare potest hic in via suum actum suspendere circa finem ultimum, et divertere intellectum ab illo, et convertere ad alia, est quia talis actus considerationis ultimi finis confusus, aut volitio ejusdem potest apprehendi ut medium inconveniens et insufficiens ad insecutionem ultimi finis; et alia quædam, puta quies, aut consideratio aliorum, apparent, implicite vel explicite, esse medium fini propinquius, et magis uniens, et approximare faciens bono perfecto. Secus erit autem in patria. Et sic patet quod non oportet, si voluntas possit suspendere volitionem suam circa finem, quod possit ipsum nolle.

Quarta ratio principalis pro conclusione talis est, et ponit eam sanctus Thomas, prima secundæ, q. 10, art. 2 : « In motu cujuslibet potentiæ a suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus videret tale objectum : posset enim intendere ad ipsum ex illa parte qua non est coloratum, et sic visus ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod

objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit : non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur voluntati aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo solum illud bonum quod est perfectum, est tale bonum quod voluntas non potest non velle; quod est beatitudo. Alia autem particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, secundum quod potest in idem ferri intellectus secundum diversas considerationes. » — Hæc ille.— Idem medium tangit *de Veritate,* q. 24, art. 1, ad 18 : « Sicut, inquit, aliquod verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis ; ita est aliquod bonum quod propter malitiæ impermixtionem de necessitate a voluntate appetitur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo objecto voluntas cogatur : quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quæ est propria inclinatio volentis : non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. » — Et q. 22, art. 5, ad tertium, dicit simile : « Intellectus, inquit, aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectioni secundum suam rationem, sicut voluntati. Intellectus enim etsi habeat inclinationem ad aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis; sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum inclinationem hominis; et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quæ est voluntas : ut cum alicui placeat aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrariæ per intellectum. » — Hæc ille.

Verumtamen ad hanc rationem dicit Aureolus, quod potest sic ad oppositum reduci : Ab illo non potest voluntas resilire, in quo nullam mali reperit rationem, sed potius omnis boni. Ergo cum in Deo concepto a viatore sub ratione omnis boni, viator nihil tale reperiat, stante ista æstimatione, non poterit resilire. Et sic nullus peccare poterit nisi fiat prius hæreticus. — Addit etiam quod voluntas in resiliendo a summo bono habet aliquod cur, scilicet experientiam propriæ libertatis. — Præterea, suspensio volitionis respectu ultimi finis potest apprehendi sub ratione boni, in quantum in illa suspensione est magna libertas, et in quantum illa volitio includit quamdam inutilem occupationem, occupari videlicet in continua musitatione respectu finis. Igitur non apparet cur non possit voluntas prosequi istam suspensionem, et quin in fine sic considerato reperiatur aliquis defectus boni, scilicet inanis occupatio in ejus volitione.

Sed ista reductio perverse movet. Cum enim dicitur primo quod Deus conceptus a viatore sub ratione omnis boni potest odiri, falsum est. Immo secundum quod dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 60, art. 5, in quantum Deus est commune bonum omnium, unumquodque naturaliter diligit Deum plus quam seipsum; licet dicatur odio haberi quantum ad aliquos ejus effectus, qui voluntati hominum contrariantur. Quod autem quælibet res naturali dilectione plus diligat Deum quam se, arguit sic : « Inclinatio naturalis in his quæ sunt sine ratione demonstrat naturalem inclinationem in voluntate naturæ intellectualis. Unumquodque autem, in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est, principalius tendit in illud cujus est quam in seipsum. Et hæc naturalis inclinatio demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur : quia unumquodque, *sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi,* ut dicitur secundo *Physicorum* (t. c. 78). Videmus enim quod naturaliter pars exponit se ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis : est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur universale bonum est ipse Deus, et sub hoc bono continetur homo et angelus et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum illud quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus se quam Deum diligeret, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur. » — Hæc ille. — Quid autem vocet dilectionem naturalem, ostendit art. 2, dicens quod « dilectio boni quod homo naturaliter vult sicut finis, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva ». Nec tamen sequitur, ut arguens infert, quod nullus possit peccare vel Deum odire, nisi fiat hæreticus; nec quod homo numquam peccet, ex quo Deum illo modo necessario diligit. Illud enim argumentum facit sanctus Thomas ibidem, art. 5 : « Dilectio, inquit, naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum non manet in peccante homine vel Angelo. Igitur etc. » Et respondet : « Dicendum, inquit, quod Deus, secundum quod est universale bonum a quo dependet omne bonum naturale, diligitur dilectione naturali ab unoquoque. In quantum vero est beatificans omnes beatitudine supernaturali, sic diligitur dilectione charitatis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod secundum eum, quilibet, quantumcum-

que peccet, diligit (α) Deum naturaliter, non tamen dilectione charitativa; et hoc illi imputatur ad peccatum. Non autem prima dilectio, scilicet naturalis, imputatur (β) ad meritum. Idem ponit, secunda secundæ, q. 26, art. 3; et *de Malo*, q. 16, art. 4, ad 15 : « Diligere se propter Deum, in quantum est objectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratiæ, est actus charitatis. Sed diligere Deum super omnia, et se propter Deum, in quantum in eo consistit bonum naturale omnis creaturæ, competit naturaliter non solum creaturæ rationali, sed etiam brutis animalibus et corporibus inanimatis, in quantum participant naturali amore rationem summi boni, ut dicit Dionysius, quarto capitulo *de Divinis nominibus*. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod viator concipiens Deum sub ratione boni omnino perfecti nullo modo potest eum respuere; immo necessario eum diligit, si aliquem actum circa Deum habet. Conceditur tamen quod potest eum per accidens odire, odiendo ejus aliquos effectus voluntati perfectæ contrarios, sicut sunt punitiones et prohibitiones; quibus odio habitis per se, retorquetur per accidens odium in Deum causantem tales effectus. Deus enim apprehensus sub ratione infligentis pœnam apprehenditur a peccante tanquam injustus vel malus. Nec tamen oportet quod taliter eum apprehendens sit hæreticus illico : quia forte illa apprehensio est in parte sensitiva, ex vehementia passionis, et non ex dictamine rationis, quæ habitualiter dictat Deum nullam rationem mali habere. Et ideo talis non est hæreticus plus quam phreneticus judicans Deum esse injustum, aut quod aliter passionatus qui actu false judicat secundum partem sensitivam, ratione bene habituata habitu fidei, per passionem absorpta et ligata, ne in rectum judicium de Dei bonitate et puritate ab omni malitia proponat voluntati. — Cum iterum arguens secundo et tertio addit quod in fine ultimo apprehenso in universali voluntas invenit cur etc.; dico quod voluntas in quocumque cur super quo fertur, non fertur nisi propter participationem ultimi finis in tali cur inventam. Et ideo quantumcumque suspendat actum dilectionis circa ultimum finem sub universali ratione apprehensum, tamen si fertur super aliquid, virtualiter fertur super ultimum finem, et implicite diligit illum. — Dico secundo quod hoc argumentum solum probat quod ultimus finis non necessario actu diligitur et explicite, quod conceditur; sed non probat quod possit odiri; et hoc solum vult nostra conclusio, scilicet quod non stant simul quod intellectus apprehendat beatitudinem sub ratione perfecti boni, et quod voluntas pro tunc odio illam habeat. Quantumcumque enim talis apprehensio ultimi finis sit universalis communis, aut confusa et imperfecta, tamen dilectio non fertur super apprehensionem, sed super apprehensum; et licet continuatio dilectionis ultimi finis possit apparere vana, non tamen ipsum dilectum per illam dilectionem. Et ideo licet voluntas habeat cur et motivum ad suspendendum illam musitationem, non tamen ad odiendum beatitudinem sic apprehensam.

(α) *tamen*. — Ad. Pr.
(β) *imputatur*. — Om. Pr.

Secunda conclusio principalis hujus articuli est quod licet voluntas necessitate naturalis inclinationis velit beatitudinem apprehensam sub ratione summi boni, aut beatitudinis, aut felicitatis, non tamem necessario vult eam apprehensam sub aliqua speciali ratione illius in quo beatitudo consistit; et hoc dum est in via.

Istam ponit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 5, art. 8 : « Beatitudo, inquit, potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem communem beatitudinis; et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem communis beatitudinis est ut sit bonum perfectum. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum alicujus est illud quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur, quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad illud in quo beatitudo consistit; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad secundum, dicit : « Cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum considerationem rationis; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, et alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis; et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest etiam considerari secundum aliquas speciales rationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam. » — Hæc ille.

Idem ponit 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 3, quæstiuncula 1, ad primum, ubi sic dicit : « Visibile est duplex : scilicet per se, ut color; et per accidens, ut homo. Ita etiam et appetibile, quod est voluntatis objectum, dupliciter potest accipi, scilicet per se et per accidens. Per se objectum voluntatis est bonum; sed per accidens est hoc vel illud bonum. Et sicut bonum communiter loquendo est objectum voluntatis, ita et summum bonum est finis ultima-

tus voluntatis per se loquendo; sed hoc vel illud ponitur ut ultimus finis voluntatis et principale objectum ejus quasi per accidens. Beatitudo autem, quantum ad illud quod in ipsa est per se voluntatis principale objectum, est omnibus nota; sed, quantum ad illud quod accidit per se objecto, non est nota. Omnes enim cognoscunt perfectum bonum, et hoc appetunt dum beatitudinem appetunt; sed hoc perfectum bonum esse voluptatem, vel divitias, vel virtutem, vel aliquid hujusmodi est per accidens. Et ideo circa hoc non est inconveniens multos esse errores. Quamvis enim divina visio sit beatitudo, non sequitur tamen quod quicumque appetit beatitudinem appetat divinam visionem : quia beatitudo, in quantum hujusmodi, importat per se objectum voluntatis primum, non autem ipsa divina visio; sicut si (α) aliquis appetit dulce, qui tamen non appetit mel. Sic etiam non sequitur quod aliquis, appetendo beatitudinem, appetat illud quod secundum rei veritatem est beatitudo. Ita etiam non sequitur quod aliquis, spernendo illud quod secundum rei veritatem est beatitudo, beatitudinem spernat; sicut non sequitur quod qui ignorat hominem, ignoret album, licet homo sit albus. » — Hæc ille, ad primum, secundum et quartum, aliquibus dimissis.

Tertia conclusio : quod voluntas pro statu viæ nihil necessario actualiter vult, nec ab aliquo objecto movetur necessario, quantum ad exercitium actus; licet quantum ad speciem actus necessario ab aliquo moveatur objecto.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima secundæ, q. 10, art. 2 : « Voluntas, inquit, dupliciter movetur : uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem, quæ est ex objecto. Primo igitur modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur : potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, et per consequens non actu velle illud. Sed quantum ad secundum modum motionis, ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. » — Hæc ille. — A quibus autem objectis moveatur necessario quantum ad specificationem actus, ostendit quod a solo fine ultimo, quod secundum omnem considerationem ejus est bonum. Et media ejus recitata sunt in quarta ratione pro prima conclusione, quæ incipit : In motu cujuscumque potentiæ etc.

Quid autem sit moveri quantum ad exercitium actus, et quid moveri quantum ad specificationem actus, manifestat q. 9, art. 1, dicens : « Aliquid in tantum indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura : oportet enim ut illud quod est in potentia reducatur ad actum; et hoc est moveri. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa : uno modo, quantum ad agere vel non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, quandoque non videt actu; et quandoque videt album, quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo : scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud ex parte objecti, secundum quod specificatur actu. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit *de Veritate*, q. 22, art. 6, dicens : « Ex hoc dicitur aliquid esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum; ideo oportet quod illud ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata; et hoc est ultimus finis. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem. Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, et non quantum ad ipsum finem ultimum. Multis enim viis perveniri potest ad ultimum finem, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum non habent nisi certas et determinatas vias. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita ea quæ sunt ad finem, ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere et non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem. Unde respectu hujus, est in potestate ejus appetere hoc vel illud. — Secundo est voluntas indeterminata respectu actus : quia etiam circa objectum determinatum potest uti actu suo si voluerit, vel non uti. Potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire. Quod in rebus naturalibus non contingit : grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatæ non sunt motæ a seipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri vel non moveri. Res autem animatæ possunt moveri a seipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle. — Tertio est indeterminatio voluntatis respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere illud quod in finem debitum secundum veritatem ordinatur, vel etiam secundum apparentiam tantum. Et hæc indeterminatio ex duobus contingit, scilicet ex indeterminatione circa objectum

(α) *si*. — Om. Pr.

in his quæ sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quæ potest esse recta et non recta. Sicut enim ex aliquo principio vero dato non sequitur conclusio falsa nisi per aliquam falsitatem rationis, vel assumentis aliquam propositionem falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem; ita etiam ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non potest sequi quod aliquis aliquid inordinate appeteret, nisi ratio acciperet aliquid ut ordinabile in finem, quod non est ordinabile in finem; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabilem in beatitudinem velut quamdam imaginem ejus. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua potest bonum vel malum appetere. — Cum autem voluntas dicatur libera in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur : scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle et non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc et velle illud et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum et malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ respectu cujuslibet objecti. — Secundum vero est respectu quorumdam objectorum : scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturæ. — Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorumdam : scilicet eorum quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantum in quo deficere potest; nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali etiam in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur quod velle malum non est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod voluntas non necessario exit in actum respectu alicujus objecti, præsertim hic in via, sic quod quolibet objecto proposito in potestate sua est nullum actum habere respectu illius. Potest enim intellectum ab hujusmodi cognitione avertere, et per consequens in aliud divertendo super aliud objectum ferri.

Sed dubium videtur esse in prædictis. Falsum enim videtur quod voluntas pro quocumque statu potest respectu cujuslibet objecti habere actum et non habere. Nam in patria non est in potestate voluntatis velle Deum et non velle, ut dicetur in alia conclusione.

Similiter falsum videtur quod voluntas respectu nullius eorum quæ sunt ad finem sit determinata. Nam ipsemet dicit prima secundæ, q. 10, art. 2, ad tertium, quod homo naturaliter vult non solum ultimum finem, sed multa alia. Dicit enim sic : « Finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et hujusmodi. » — Articulo etiam primo, dicit quod « homo naturaliter vult non solum objectum voluntatis, sed et alia quæ conveniunt aliis potentiis : ut cognitionem veri quæ convenit intellectui; et esse et vivere et alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem ».

Ad primum dubium dicitur quod intentio sua est quod voluntas respectu cujuscumque objecti pro quocumque statu potest habere actum et suspendere actum, pro quo statu potest sibi proponi sub ratione boni exitus in actum vel cessatio ab actu. In patria vero non potest proponi voluntati sub aliqua specie boni cessare a dilectione Dei secundum se. Si tamen intellectus potest sibi proponere sub specie boni hoc quod est suspendere talem actum, utique voluntas potest illum actum intercipere. Et quod ista sit mens ejus, patet *de Veritate*, q. 24, art. 8, ad secundum et tertium. Argumentum enim tertium est tale : « Liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Ergo est in potestate liberi arbitrii uti gratia vel non uti; et sic per gratiam confirmari non potest. » — Argumentum secundum consimile est huic. Arguit enim sic : « In potestate liberi arbitrii est uti gratia et non uti; nam liberum arbitrium a gratia non potest cogi. Sed si liberum arbitrium gratia infusa non utatur, decidit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono. » — Hæc ille. — Ad ista duo argumenta similiter respondet dicens : « In potestate liberi arbitrii est non uti habitu, cum potest hoc ipsum quod est non uti habitu sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest. » — Hæc ille. — Ex quo patet solutio ad primum dubium. Sicut enim, quamvis in potestate voluntatis sit uti vel non uti habitu, cum tale uti vel non uti potest sibi proponi sub specie boni; tamen in patria voluntas necessario utitur gratia : quia non uti gratia non potest sibi apparere bonum secundum se, cum ibi nullus possit esse defectus in intellectu; ita similiter dico quod quamvis voluntas quodlibet objectum possit velle actualiter et non velle, cum exire in actum et suspendere potest sibi proponi sub ratione boni; tamen in patria voluntas necessario exit in actum divinæ dilectionis, nec potest illam suspendere, cum illud non possit proponi voluntati sub ratione boni. Et si dicatur quod saltem habetur quod non plus pro quolibet statu voluntas habeat primam indeterminationem, scilicet respectu actus, quam tertiam, scilicet respectu ordinandorum in finem : ex quo in patria sicut non habet tertiam, ita non habet primam; dico quod tertia indeterminatio nullo modo remanet in beatis; ibi enim nihil male appetitur in ordine ad finem; sed prima indeterminatio, scilicet quoad exire in

actum vel non exire, remanet in patria quoad multa objecta, puta respectu omnium actuum quorum cessatio ab actu vel non exire potest proponi sub specie boni voluntati per intellectum.

Secundum dubium etiam faciliter solvitur, si dicta superius ad memoriam revocentur. Intelligit enim sanctus Thomas quod voluntas non necessario vult ea quæ sunt ad finem, sine quibus finis haberi potest, vel saltem apparet illum sine talibus haberi posse. Talia vero non sunt esse, vivere, intelligere, ut superius extitit prælibatum.

Quarta conclusio est quod divina essentia clare visa necessario movet voluntatem creatam ad sui dilectionem, non solum quoad specificationem actus, sed etiam quoad exercitium.

Primam partem conclusionis probat sanctus Thomas, quarto *Sentent.*, dist. 48, q. 1, art. 3 : « In quolibet, inquit, appetibili sive delectabili duo possunt considerari : scilicet illud quod appetitur vel quod (α) est delectabile ; et illud quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in eo. Sicut autem secundum Boet. in lib. *de Hebdomadibus : illud quod est habere aliquid præterquam quod ipsum est potest, ipsum vero esse nihil aliud præter se habet admixtum ;* ita illud quod est appetibile vel delectabile potest habere aliquid admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile (β) ; sed illud quod est ratio delectabilitatis nihil habet admixtum, nec habere potest, propter quod non sit appetibile vel delectabile. Res igitur quæ sunt delectabiles propter participationem bonitatis, quæ est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensæ non delectare ; sed illud quod est per essentiam suam bonitas, impossibile est quod ejus essentia apprehensa non delectet. Unde, cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest divinitas sine gaudio videri. » — Hæc ille.

Item, prima parte, q. 62, art. 8, sic ait : « Essentia Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quodcumque velit et operetur, nisi attendens ad bonum ; vel quod velit divertere a bono, in quantum hujusmodi. Angelus igitur videns Deum non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens non potest peccare. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod voluntas videntis Deum necessario movetur a Deo quantum ad speciem actus, sic quod non stant simul quod intellectus divinam essentiam videat, et voluntas eam odio habeat, vel nolit aut respuat. Immo, si aliquem actum circa eam habeat, ille erit prosecutio et non fuga ; erit enim dilectio vel delectatio. Et hoc sonat prima pars conclusionis.

Quod autem similiter necessario moveatur a tali objecto quantum ad exercitium actus, ita quod non sit in potestate voluntatis creatæ, visa divina essentia, omnem actum circa eam suspendere, vel intellectum ab ejus consideratione avertere, patet iterum ex prædictis. Quia illud non potest voluntas positive aut privative, quod nullam speciem boni habet. Sed cum aliquis videt Deum, intellectus non potest voluntati dictare, aut sub boni specie præsentare, quod nullum actum circa Deum eliciat, aut quod illo relicto alia velit, aut quod intellectum ab illius intuitione divertat. Ergo voluntas non poterit illud. Minor patet : quia aliter videns Deum clare erraret, si judicaret aliquod tale esse bonum.

Confirmatur per sanctum Thomam, tertio *Contra Gentiles*, capit. 62, ubi sic ait : « Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni æstimatur, saltem propter hoc quod æstimatur impedimentum majoris boni : sicut enim nihil appetitur nisi sub ratione boni, ita nihil fugitur nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura intellectualis potest pervenire. Neque etiam potest esse quod ab eo qui fruitur illa visione æstimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid ea melius, cum visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quæ Deum videt unquam illa visione carere velit. » — Hæc ille.

Item, ibidem : « Nihil quod cum admiratione consideratur potest esse fastidiosum : quia, quamdiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet. Divina autem substantia semper cum admiratione a quolibet intellectu creato videtur, cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat ; et sic non potest esse quod ab illa visione vel fruitione per propriam voluntatem desistat. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod ultimo fine clare apprehenso voluntas necessario fruitur.

Ista conclusio potest probari ex dictis in probatione quartæ conclusionis, ex illis quæ allegata sunt de quarto *Sentent.*, quæ probant quod divina essentia sine gaudio videri non potest.

Sexta conclusio est quod ultimo fine apprehenso sub generali ratione summi vel perfecti boni, aut felicitatis, aut beatitudinis, circa beatificam visionem voluntas non fruitur perfecte.

Istam ponit sanctus Thomas, primo *Sentent.*,

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) a verbo *potest* usque ad verbum *appetibile.* — Om. Pr.

dist. 1, q. ultima, art. 1, ubi sic dicit : « Fruitio ponit quamdam delectationem in fine. Delectatio autem non potest esse nisi in cognoscente; propter quod Plato dicit quod delectatio est generatio sensibilis in natura, id est quæ sentitur naturæ conveniens. Et ideo, cum creaturæ insensibiles non cognoscant, nec delectantur nec fruuntur. — Præterea, fruitio, proprie loquendo, est tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nec finem proximum possunt ordinare ad finem istum, cum careant ratione, cujus est ordinare. Unde non proprie fruuntur. — Similiter, peccator ponit finem ultimum in quo non est; unde, cum verum finem non habeat, non vere fruitur. — Ulterius, fruitio dicit delectationem in fine; unde perfecta fruitio non est nisi perfecta delectatio, quæ esse non potest ante consecutionem finis. Ideo in via justus homo non perfecte fruitur; sed beati qui consecuti sunt finem, nunc proprie et perfecte fruuntur. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod voluntas, ante consecutionem ultimi finis, licet necessario diligat eum, non tamen necessario fruitur illo, loquendo de fruitione perfecta; licet, loquendo de fruitione imperfecta, concedendum sit quod sicut finem necessario diligit, ita fine necessario fruitur, in quantum scilicet desiderium in illo quietatur, non procedendo ulterius, referendo illum in aliud. Sicut enim dicit sanctus Thomas, ibidem, ad quintum : « Duplex est quies, scilicet quies desiderii et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo propter quod omnia quærit, et non desiderat aliquid ulterius; et hoc modo voluntas justi in via quiescit in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quæsitum; et ista quies voluntatis erit in patria. Hæc autem quies facit perfectam fruitionem; sed prima imperfectam. » — Hæc ille. — Sicut autem ipse dicit de Deo, ita potest dici de ultimo fine apprehenso sub ratione perfecti boni. In illo enim quietatur voluntas primo modo, non autem secundo modo. — Et in hoc primus articulus terminetur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Quantum ad secundum movenda sunt dubia.

I. Argumenta Aureoli. — Contra primam enim conclusionem arguit Aureolus multipliciter, probando quod, ultimo fine qualitercumque apprehenso, circa visionem divinæ essentiæ voluntas non de necessitate elicit actum complacentiæ aut desiderii respectu ipsius.

Arguit ergo (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 3, art. 3).

Primo sic. Illud voluntas non necessario desiderat, aut in illo necessario delectatur, in quo defectum reperit boni et rationem alicujus mali. Lata enim super illam rationem mali aut defectum boni, apparet quod non necessario complacebit. Sed summum bonum, apprehensum in universali, habet, ut sic apprehensum, defectum boni ac rationem alicujus mali : universale enim est in potentia ; et idcirco apprehensum in universali consideratur sub quadam imperfectione; unde in esse cognito est imperfectum, puta potentiale, obscurum, non satians, non quietans; quæ omnia includunt rationem alicujus defectus aut mali. Ergo non apparet qualiter sic acceptum necessitet voluntatem ad complacendum in se et delectabiliter quiescendum. — Nec valet, inquit, si dicatur quod saltem necessitabit ad desiderandum. Nullum namque desiderium habet necessitatem, nisi quatenus complacentia ex qua oritur est necessaria. Cum igitur voluntas non necessario complaceat in fine sic apprehenso, nec illum necessario desiderabit; alioquin necessarium dependeret a contingenti; quod est impossibile. — Nec etiam obstat si dicatur quod in summo bono apprehenso non invenitur aliquis defectus, sed in modo apprehendendi. Hoc quidem non obviat : quia modus apprehendendi summe facit ad hoc quod objectum moveat, cum bonum intellectum moveat voluntatem, ut patet tertio *Ethicorum* (c. 4) et sexto (c. 2), ubi dicitur quod *mens practica movet*. Unde objectum clare apprehensum aliter movebit quam confuse et diminute cognitum; hoc enim modo non quietat.

Secundo sic. Sub illo actu non est voluntas de necessitate qui potest impediri casualiter et deliberate. Sed, stante apprehensione summi boni, possibile est ut homo illud non appetat, nec sit sub actu desiderii. Possibile est, inquam, ex inadvertentia et inattentione, ut patet quod disputantes de summo bono vel studentes circa materiam ultimi finis non sunt in continuo appetitu ultimi finis; aliter sequeretur quod legens primum et decimum *Ethicorum*, esset in continuo appetitu ultimi finis, quod nullus experitur. Possibile est etiam ex deliberatione; quia potest concipi desiderium sub ratione impeditivi majoris boni, puta inquisitionis veritatis circa finem ultimum, quia affectati non bene vident verum. Multis etiam aliis causis potest se homo figere et munire ne dum concipiet ultimum finem desideret eum, puta quia illud desiderium est vanum et inutile, et multa talia. Ergo voluntas non necessario fruitur, aut desiderat finem sic apprehensum.

Tertio sic. Quilibet rediens ad seipsum experitur istud quod, fine ultimo sic apprehenso ab eo, non necessario in eo complacet aut delectatur. Quod patet.

Nam nullus actus de necessitate existens in intellectu vel voluntate videtur nos posse latere. Unde quilibet experitur quando dubitative aliquid cognoscit, et quando certitudinaliter. Et pari modo debet experiri quando complacet immobiliter, aut contingenter, aut non. Interrogatus enim laicus quilibet, facta sibi mentione de ultimo fine, utrum vellet ipsum habere, responderet nulli dubium quod sic; et si ultra interrogaretur an posset non velle, responderet utique quod si vellet non curaret, immo plus vellet pro aliquo statu aliquid aliud. Ergo patet quod illud non volebat de necessitate.

Quarto sic. Nullus actus voluntatis est necessarius, nisi actus reflexus super illum sit necessarius, dum voluntas reflectitur super illum : v. g. voluntas non necessario complacet in aliquo, nisi complaceat sibi necessario complacentia, dum reflectitur super eam; alioquin si non necessario placet complacentia, potest sibi illa complacentia displicere; et sic complacebit tristabiliter et violenter et contra sponte, quod est impossibile, cum omnis motus complacentiæ sit spontaneus. Sed clarum est quod actus voluntatis quo reflectitur supra complacentiam finis ultimi non est necessarius; immo multi vellent quod illa complacentia esset necessaria, ut illi qui istam partem tenent. Et iterum complacentia non habet in se unde necessario complaceat, cum non sit magnum bonum hominem in tali complacentia occupari. Ergo nec complacentia ultimi finis est in voluntate immobiliter.

Quinto sic. In nullo immobilitatur voluntas, nisi quietetur in illo. Sed in complacentia ultimi finis sic apprehensi voluntas non experitur quietem sui aut sui quietationem. Ergo nec ibi immobilitatur. Videtur enim repugnantia quod complaceat in aliquo immobiliter, et tamen non quiescat in eo.

Sexto. Nullus amor concupiscentiæ est necessario in voluntate, nisi amor amicitiæ ex quo procedit amor concupiscentiæ sit necessarius; alias effectus esset necessarius et causa contingens, quod est impossibile. Sed complacere in ultimo fine sic apprehenso non est nisi amor concupiscentiæ; nec etiam eum desiderare est nisi concupiscere eum : non enim concipitur ut quoddam subsistens quod possit amore amicitiæ complacere, sed potius ut quædam perfectio et bonum appetentis (α). Nunc autem omnis talis concupiscentia ortum habet ex amore suiipsius. Sed constat quod amor amicitiæ quo quis se amat non est necessarius, sed contingens, et in nostra potestate; alioquin non possemus nos plus vel minus amare, nec cadent virtus et vitium circa istum amorem, cum virtus sit habitus electivus, et de eis quæ necessario insunt non vituperemur. Ergo si contingit circa istum amorem recte agere et errare, immo et seipsum contemnere propter Deum, necesse est quod nullius boni concupiscentia respectu sui insit immobiliter voluntati aut necessario. — Confirmatur quod dictum est de amicitia respectu suiipsius. Nam multi desiderant non esse suum, ut patet per experientiam in desperantibus, qui se anullarent si possent; et etiam fortis non sperans aliam vitam exponit se morti, ut patet tertio *Ethicorum* (c. 6).

Ista sunt argumenta Aureoli.

II. Argumenta Scoti. — Scotus autem contra eamdem conclusionem sic arguit. (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 4, art. 1.)

Primo. Nam nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, secundum Augustinum, primo *Retract.* (cap. 9). Ex quo colligitur quod si actus voluntatis sit in potestate voluntatis mediate, multo plus immediate. Sed in potestate voluntatis est velle finem et non velle, mediante intellectu; potest enim avertere intellectum a consideratione finis, quo facto non volet ipsum. Ergo stante consideratione poterit non velle, ut videtur.

Secundo sic. Agens quod necessitatur ad agendum, eadem necessitate removet prohibens actionem, ut patet de gravi quod de necessitate movetur deorsum, et ideo de necessitate removet omne prohibens, si potest illud removere. Sed voluntas non removet prohibens et impediens illam a volitione finis, videlicet non considerationem intellectus; et tamen posset removere figendo intellectum, et manutenendo ipsum in consideratione finis. Ergo, cum non faciat, sequitur quod non necessario eliciebat volitionem finis.

Tertio sic. Impossibile est extremum alicujus coordinationis respicere extremum alterius coordinationis sub quacumque necessitate, quin tanta respiciat necessitate quodcumque medium necessario requisitum inter illa extrema. Sed volitio finis est quasi unum extremum coordinationis omnium aliorum volitionum; finis autem est aliud extremum omnium volitorum; medium autem inter illa duo extrema, scilicet volitionem et finem, erit consideratio ipsius finis. Hæc autem consideratio non est necessaria, immo voluntas potest eam suspendere. Igitur nec connexio voluntatis cum fine erit de necessitate.

Quarto sic. Quidquid necessario quiescit in aliquo sibi præsente necessario manutenet illud sibi præsens, si potest : sicut patet de gravi quod manutenet se in centro, in quo de necessitate quiescit; et similiter appetitus sensitivus tenet sensum in illo sensibili in quo necessario delectatur et quiescit, si illud potest præsens habere. Cujus ratio est : quia quod aliquid necessario quiescat in aliquo sibi præsente, hoc est propter convenientiam perfectam, et propter eamdem videtur necessario sibi conjungi; et ita, quantum potest, facit quod conjunctio sit præsens et in actu. Sed voluntas non necessario tenet finem sibi præsentem per considerationem; et tamen potest. Ergo non videtur necessario quiescere in fine apprehenso.

(α) *appetentis.* — *appetibilitatis* Pr.

Quinto sic. Omne agens necessario agit de necessitate usque ad ultimum suæ potentiæ, ut patet de gravi quod toto impetu inferius movetur. Et ratio hujus est : quia sicut in potestate sua non est actus, ita nec intensio actus. Sed voluntas non fertur de necessitate in finem apprehensum secundum ultimum suæ potentiæ ; non enim experimur nos intensissime et secundum conatum ardentissimum diligere beatitudinem apprehensam. Ergo nec dilectio finis erit in voluntate de necessitate.

Sexto sic. Potentia libera per participationem non magis tendit libere in objectum quam illa quæ est libera per essentiam. Sed intellectus, in considerando de fine ultimo, non necessitatur a voluntate. Ergo nec voluntas necessitabitur ad tendendum in objectum.

Septimo. Quandocumque aliqua agentia sunt ordinata, si necessitas est in superiori, erit in omnibus aliis. Sed voluntas est superior in toto regno animæ, et movet intellectum ad considerandum de fine. Ergo si in ipsa ponitur necessitas respectu finis, et intellectus necessitabitur ad considerandum de fine ; cujus oppositum experimur.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem Aureolus (1. *Sent.*, dist. 1, q. 3, art. 2) arguit probando quod sit irrationabilis.

Illud, inquit, est maxime irrationabile quod summum bonum universaliter apprehensum trahat immobiliter voluntatem, quin, stante firma æstimatione quod hoc summum bonum sit solus Deus, ipse Deus sic apprehensus immobiliter moveat ipsam voluntatem. Hoc autem videtur necessarium : quia, sumpta majore per intellectum et ei adhærente voluntate, si sit firma opinio de minori absque hoc quod non sit scientia, statim conclusio est volita, ut patet septimo *Ethicorum* (c. 3). Unde si volo omne dulce, et lacte demonstrato, sensus sumit minorem dicendo : hoc est dulce ; statim conclusio est volita, scilicet hoc lac. Pari ratione, si de necessitate volo summum bonum, et firmiter teneo quod illud summum bonum est solus Deus, statim de necessitate concluditur quod Deus de necessitate est volitus ; quia, stante connexione formalis objecti, super quod transit potentia, cum objecto materiali, simul transit super utrumque compositum. Si ergo summum bonum est necessario volitum, et illud applicat firma opinio ipsi Deo, sequitur quod Deus conceptus ut summum bonum necessario appetatur.

Secundo sic. Ab illo non potest resilire voluntas in quo nullam mali reperit rationem, sed potius omnis boni. Ergo cum in Deo concepto a viatore sub ratione omnis boni viator nihil tale reperiat, stante ista æstimatione, non poterit resilire ; et sic nullus poterit peccare nisi prius fiat hæreticus.

Tertio. Si illud quod minus inesse videtur, inest, et illud quod magis. Sed minus videtur quod beatitudo, apprehensa ut summum bonum confusum et universale, traheret immutabiliter voluntatem, quam de Deo apprehenso ut summum bonum et sic certitudinaliter æstimato ; quoniam particularia magis movent quam universalia, præsertim in moralibus. Ergo, si summum bonum universale et confusum trahit immutabiliter voluntatem, dummodo apprehendatur, multo fortius Deus, cum æstimabitur summum bonum, trahet eam ad se immutabiliter diligendum. Nec valet si dicatur quod hoc tenetur solum per fidem : tum quia hoc tenetur per rationem, quod Deus est summum bonum quo majus excogitari non potest, secundum Anselmum *Prosl.* (c. 3); tum quia licet teneatur per fidem et firmam æstimationem, æque efficaciter movebit ac si teneretur per scientiam, sicut dicit Philosophus, septimo *Ethicorum* (c. 3) contra volentes evadere rationem Socratis, dicentis quod impossibile est agere contra scientiam, ut patet ibidem.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Adæ. — Contra quartam conclusionem arguit Adam multipliciter (q. 12, art. 1).

Primo sic. Experientia namque docet in scientiis quod nullum tristabile vel delectabile in creaturis potest limitare libertatem voluntatis vel tollere, stante usu rationis. Igitur non est rationabile negare libertatem voluntatis respectu Dei clare visi, nisi in bono confirmetur.

Secundo. Si aliquid obstaret huic libertati, vel hoc esset infinitas diligibilis, vel quia deficeret circa tale objectum cur sic suspenderet talem fruitionem aut dilectionem. Non primum : quia non obstante infinitate objecti adhuc libere contingenter concausat in voluntate creata dilectionem sui et etiam cognitionem finitam tantum. Nec secundum : quia sufficiens causa posset esse voluntati experientia an posset a dilectione causanda vel continenda desistere ad horam.

Tertio. Quia si sic, hoc præcipue videretur quia tunc indicatur summum bonum, vel summe debere amari, et hujusmodi. Sed hoc non : quia in via judicamus Deum esse summe diligibilem, nec tamen necessario eum sic apprehensum diligimus. Et sic etiam in via nullus meretur ex hoc quod diligit Deum, sic apprehensum vel judicatum, esse summe diligibilem, ex quo non posset stante tali judicio non diligere. — Confirmatur. Quia voluntas est ita libera quod habito dictamine practico potest illi se conformare vel non, ita bene respectu finis sicut respectu ordinandorum in finem.

Quarto. Nam Augustinus primo *de Lib. Arb.* (c. 10) probat quod nulla res potest cogere mentem servire libidini. Ergo electio vel volitio libidinis non necessario sequitur apprehensionem præhabita delibera-

tione. Igitur nec summum bonum infinitum necessitat voluntatem ad sui dilectionem post cognitionem deliberativam. Consequentia probatur : quia objectum infinitum clare vel obscure visum non movet intellectum aut voluntatem nisi finite; quia passum non est receptivum motionis infinitæ; nec movet ad volendum ipsum effective per modum objecti nisi causando cognitionem sui finitam, quæ immediate active movet ad volitionem; igitur solum finite fortius movet voluntatem ad appetendum vel volendum ipsum quam delectabile finitum. Capiatur ergo delectabile finitum in eadem proportione, fortius movet voluntatem ad volendum ipsum quam fuerit primum delectabile finitum datum. Igitur sicut illud post deliberativam cognitionem sui non potest necessitare voluntatem ad sui volitionem seu dilectionem, ita nec objectum primum infinitum.

Quinto. Nam cum dictamine quo cognoscimus esse subveniendum proximo, stat quod hoc non facimus. Igitur eodem modo respectu Dei, qualitercumque apprehensi, et stante judicio quod ipsum debemus summe diligere, stare potest quod ipsum non diligamus.

Sexto. Deus potest ad horam dare alicui fruitionem, et certificare ipsum quod post talem horam non habebit illam fruitionem. Igitur talis potest velle carere illa fruitione etiam stantibus adhuc visione et fruitione; quia non est sibi impossibile conformare se Deo in volito, et acceptare illud quod Deus de ipso ad horam disposuit. — Confirmatur. Quia Deus potest præcipere voluntati quod conetur ad suspendendum amorem quo amat illum clare visum. Ergo ipsa potest velle suspendere dictum amorem.

Septimo. Nam alicui decedenti cum peccato veniali posset Deus ad tempus se clare ostendere, et ad fruitionem sui eum admittere, et cum hoc ostendere sibi quod in purgatorio debet solvere pœnam debitam, interrupta tamen fruitione. Et cum talis esset in charitate, conformaret se Deo in volito, et cogitaret quod justum esset eum ad tempus privari, delicto suo. Igitur.

Octavo. Nam cum clara Dei visione stat (α) quod Deus compositive et divisive conciperetur sub ratione displicibilis et incommodi veri vel æstimati, utputa si ostenderetur sic videnti esse futurus perpetuus afflictor, vel annihilator, et hujusmodi. Omne autem apprehensum sub ratione displicibilis potest voluntas non velle. Igitur, etc.

Nono. Non minus libere et contingenter fruitur quis Deo clare viso quam velit beatitudinem apprehensam; omnes enim volunt naturaliter esse beati, secundum Augustinum 13° *de Trinit.* (c. 5), et Anselmum *de Casu diab.* (c. 12). Et tamen libere potest quis velle miseriam sibi æternam : quia, secundum Augustinum, si diabolo daretur optio, secundum rectam rationem, potius deberet eligere semper miser esse quam non esse.

Decimo. Nam viator potest velle non esse, ut patet de Achitofel, Saule, et Juda. Igitur potest sibi nolle beatitudinem. Igitur clare videns Deum potest nolle beatitudinem. Prima consequentia patet per Augustinum 11 *de Civ. Dei* (c. 26) : *tam porro,* inquit, *nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non beatus esse velit; quomodo enim potest beatus esse, si nihil sit.* Secunda consequentia patet : quia non magis necessitatur videns Deum ut clare visum diligat, quam aliquis ad volendum sibi beatitudinem vel bene esse.

Undecimo. Quia possibile esset aliquem damnandum clare videre Deum, et quod Deus revelaret sibi aliquam parvam pœnam sibi futuram. Tunc ex hoc haberet aliquem dolorem ; et per consequens in aliquo minueretur suum gaudium. Igitur propter majorem dolorem plus minueretur. Et per consequens Deus posset facere quod ille haberet tantum dolorem, etiam stante clara Dei visione, quod ille dolor naturaliter excluderet omne gaudium consequens Dei visionem. Sed frui non est sine gaudio. Igitur.

Duodecimo. Arguit quia tunc clara Dei visio faceret voluntatem desinere esse voluntatem. Consequentia patet per Augustinum, 3° *de Lib. Arb.*, c. 3, ubi dicit : *Si necesse est ut velim, jam non voluntate sed necessitate illud me velle fatendum est; sicut non voluntate sed necessitate senescimus. Sed quod non voluntate velimus, quisquam delirus dicere audeat.* Patet ergo prima consequentia. Et per consequens per nullam cognitionem voluntas necessitabitur ad diligendum Deum.

Hæc sunt argumenta Adæ quasi in forma recitata.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem quartam conclusionem arguit sic Scotus. (1. *Sent.*, dist. 1, q. 4, art. 3.)

Primo. Una potentia non habet nisi unum modum agendi; nam si haberet plures, jam non esset una. Sed voluntas est una simplex potentia, cujus modus est agere libere et contingenter. Ergo respectu cujuscumque aget contingenter, non de necessitate; et per consequens respectu finis etiam clare visi et in patria apprehensi.

Secundo. Necessitas agendi non potest esse nisi per aliquid intrinsecum principio activo. Sed objectum clare visum non est aliquid intrinsecum voluntati. Ergo non dabit voluntati ut de necessitate feratur in ipsum.

Tertio. Diversa approximatio passi ad agens non causat necessitatem aliquam, sed tantummodo intensiorem actionem, sicut patet de calido respectu calefactibilis plus aut minus approximati. Sed præsentia finis clare visi non videtur esse nisi major approximatio ad voluntatem : cum enim apprehenderetur in universali et obscure, quasi videbatur

(α) *stat.* — *staret* Pr.

distare ; cum autem clare et in particulari apprehenditur, videtur esse approximatum. Ergo per istam visionem non infertur necessitas voluntati ; sed orietur intensior gradus dilectionis in ea.

Quarto. Si voluntas necessario vult finem sic apprehensum, aut ad istum actum voluntatis movet potentia, aut finis, aut utrumque. Si finis, patet quod non est necessitas ; quia Deus ad nullum actum creaturæ necessario movet. Si potentia, patet quod nulla erit necessitas, cum agens sit contingens. Si utrumque, patet per idem ; quoniam utrumque est contingens in movendo. Ergo idem quod prius.

Quinto. Quandocumque principium elicitivum non necessario elicit, habens illud non necessario agit. Sed eadem charitas potest esse in voluntate, Deo clare viso, et non viso ; sicut patet in raptu Pauli : non enim habuit aliam charitatem in raptu, et aliam post raptum. Sed post raptum non necessario diligebat Deum, nec eliciebat necessario actum. Ergo nec voluntas habens charitatem, de necessitate diligit Deum etiam clare visum.

Sexto. Habitus non mutat potentiam nec modum agendi ipsius. Sed voluntas agit libere et contingenter. Ergo quantumcumque elevetur per charitatem in patria, adhuc contingenter et libere, et non de necessitate fruetur.

III. Argumentum Aureoli. — Potest argui ex dictis Aureoli contra sanctum Thomam arguentis per aliqua motiva quibus sanctus Thomas aliquando utitur. Potest sic argui. Objectum quod non replet totam capacitatem potentiæ non immutabiliter movet voluntatem. Sed tale objectum est Deus. Quod patet : tum quia non replet nisi mediante actu dilectionis ; dilectio vero Dei, etiam clare visi, non replet totam potentiam voluntatis, cum voluntas sit in potentia ad multas alias dilectiones : tum etiam quia non satiat, quia relinquit desiderium potentiale respectu alterius objecti ; nunc autem Deo præsente adhuc potest voluntas in pluribus aliis complacere, et forsan in experientia propriæ libertatis. Ergo non attrahit immutabiliter voluntatem. — Hæc ille.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra primam conclusionem dicitur quod secunda responsio ibidem posita est (α) bona. Non enim summum bonum in sua ratione includit defectum alicujus boni nec rationem alicujus mali, nec includit in sua ratione potentialitatem aut obscuritatem, ut fingit arguens ; sed omnes istæ imperfectiones sunt in modo concipiendi, et non in objecto concepto. Licet enim ratio universalis dicat quamdam conclusionem et potentialitatem, non tamen illud est de ratione naturæ cui attribuitur per intellectum talis intentio. Voluntas autem, cum in summum bonum fertur, non vult universalitatem illam, sed objectum cui accidit universalitas non in re, sed ut est in intellectu ; voluntas autem tendit in rem non ut est in voluntate, sed ut est in seipsa extra voluntatem et intellectum. Et cum dicitur quod non solum imperfectio objecti, immo etiam imperfectio cognitionis aut modi cognoscendi summe facit etc., dicitur quod verum est ; sed ex hoc non sequitur quin objectum imperfecte cognitum quandoque necessario moveat potentiam sicut et clare visum, potissime ubi objectum sub ratione universaliori est ut sit finis voluntatis ; hujusmodi autem est perfectum bonum in quantum hujusmodi, ut ponit secunda conclusio in suis probationibus, ubi satis de hoc dictum est. Conceditur tamen quod magis necessario movet illo modo quam isto, ut patet in prima et in quarta conclusionibus. Unde in argumento videtur esse fallacia consequentis, arguendo a pluribus causis veritatis ad unam. Ista enim propositio : objectum clare visum movet aliter quam objectum confuse cognitum, habet multas causas veritatis ; et tamen infertur : ergo sic diversimode movet quod clare apprehensum necessario movet, non autem confuse cognitum. Arguitur ad unam illarum causarum veritatis. Talis autem alietas potest esse multis modis, scilicet quia isto modo summe delectat, non autem illo modo ; aut quia isto modo satiat, non autem illo modo ; aut quia illo modo beatificat, non autem isto modo, ut declaratur tertio *Contra Gentiles*, a capit. 36, usque ad 50.

Ad secundum dico quod non aliud probat, nisi quod ultimus finis, apprehensus sub ratione beatitudinis vel summi boni, non necessario movet voluntatem, quantum ad exercitium actus ; et hoc conceditur. Sed non probat quin necessario moveat voluntatem quantum ad specificationem actus. Dico enim quod licet actualiter considerans de ultimo fine non necessario exeat in actum volendi finem, tamen si aliquem actum circa finem habeat, ille erit dilectio, vel desiderium finis, aut alius actus prosecutivus. Dico tamen quod semper naturaliter vult finem, non tamen semper actu elicito, sed dilectione quæ est quædam inclinatio habitualis. Unde sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 1, q. ult., art. 1, ad tertium, dicit : « Dilectio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, sed tantum quamdam naturalem inclinationem. »

Ad tertium dico per idem. Solum enim probat quod non necessario ad apprehensionem ultimi finis per intellectum sequitur actus elicitus dilectionis erga illum. Nec illud quod dicitur de rustico aliud probat. Dico tamen quod nullus est sive laicus, sive philosophus, qui rediens ad se experiatur se posse nolle

(α) *non.* — Ad. Pr.

beatitudinem, aut eam odire. Unde Augustinus 13. *de Trinitate*, cap. 3, dicit de quodam mimo qui putavit se dixisse uni militi quid vellet quilibet, quia scilicet dixit omnibus : Vili vultis emere, et care vendere; de isto, inquam, mimo ait Augustinus : *Quod si dixisset, omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate; quidquid enim aliud latenter velit, ab hac voluntate quæ ab omnibus et in omnibus nota est non recedit.* — Hæc ille. — Et capit. 5 : *Verum est quod omnes homines beati esse volunt, idque unum ardentissimo amore appetunt, et propter hoc cætera quæcumque appetunt.* — Hæc ille. — Ex quibus patet quod si rusticus interrogatus an si posset nolle beatitudinem responderet quod sic, ipse mentiretur; nam quilibet necessario diligit beatitudinem habitualiter, nec potest actualiter ejus oppositum velle, aut eam odire. Unde Magister *Sentent.*, dist. 25, lib. 2, dicit : « Beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus. » — Hæc ille.

Ad quartum dicitur quod aliquem complacere in complacentia ultimi finis potest dupliciter contingere: uno modo, ut ipsa complacentia sit objectum principale alterius complacentiæ, ita quod voluntas in ea complaceat per se; alio modo, ut est complacentia talis rei, scilicet finis ultimi, ita quod ratio complacendi in ea non sit ipsa, sed finis. Primo modo, alio actu complacet quis in fine, et alio in actu complacentiæ; sicut isto modo alia est dilectio finis et dilectio illius dilectionis. Secundo vero modo, eodem actu complacet quis in fine et in complacentia finis; sicut eodem actu quis fruitur fine et fruitione finis, ut prius dictum fuit. Tunc dico quod sicut voluntas necessario complacet in fine, ita et in tali complacentia finis, secundo modo, non autem primo modo. Et cum probatur quod nullo necessario complaceat in tali complacentia; dicitur quod argumentum non procedit nisi de complacere in complacentia primo modo solum. Probat enim quod non sit magnum bonum reflecti super illam complacentiam, et quod illa non est magnum bonum, immo forte est impeditivum majoris boni; et ideo non necessario est diligenda ut principale volitivum. Sed tamen finis est magnum bonum, et nullo modo impeditivum boni. Ideo necessario trahit voluntatem directe ad complacendum in ea; et consequenter et indirecte ad complacendum in complacentia finis. Cum autem additur in argumento quod repugnat quod illa complacentia respectu finis sit necessaria, et tamen possit illa complacentia displicere; dico quod nulla est repugnantia, quia illa displicentia aliud objectum habet quam complacentia, nec sunt oppositæ, quamvis numquam se compatiantur; sed successive possunt esse in voluntate. Unde argumentum false imaginatur primo, quod complacentia finis sit illo modo necessaria, scilicet quod necessario sequatur apprehensionem finis; hoc enim falsum est, ut patet per prædicta; sed dicimus esse necessariam illo modo, scilicet quod voluntas non potest habere actum illi oppositum. Secundo supponit quod sint simul in voluntate complacentia finis, et displicentia illius complacentiæ; tunc enim aliquis tristabiliter complaceret. Sed hoc non ponimus; sed conceditur quod aliquis potest tristari quia complacuit.

Ad quintum negatur minor. Dico enim quod voluntas quietatur in complacentia finis, loquendo de quiete desiderii, non autem loquendo de quiete motus. Quia licet voluntas, habita illa complacentia, adhuc moveatur ad consequendum finem in quo complacet, cum non desideret aliquid ultra illum, quietatur; et hoc est quies desiderii, ut patuit in primo articulo in probatione ultimæ conclusionis.

Ad sextum negatur minor. Dico enim quod quilibet necessario amat se, et esse suum, et suum vivere. Et ad probationem dico quod amor sui est in potestate hominis, sic quod ad illum non cogitur, quantum ad ejus exercitium; non tamen quantum ad habitum, vel quantum ad speciem actus, ut dictum fuit superius de amore naturali erga finem. Consequentiæ autem quas arguens facit in oppositum non valent, scilicet quod si ille amor sit modo prædicto necessarius, quod non possit intendi vel remitti; nec iterum quod circa illum amorem non cadat virtus, aut vitium, aut laus vel vituperium, aut meritum vel demeritum. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas *de Veritate*, q. 22, art. 7, « volendo illud quod quis naturaliter vult secundum se, neque est meritorium neque demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium. » Et exemplificat de beatitudine : quia nullus « meretur, in quantum beatitudinem appetit, quam naturaliter appetit; sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, scilicet visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit.» Sic in proposito, licet nullus mereatur vel demereatur, nec sit laudandus vel vituperandus quia se amat, quod habet ex natura; tamen potest laudari vel vituperari, quia amat se propter aliquid, vel ad aliquid, vel aliquo modo, vel secundum aliquid quod non venit ex natura, sed ex determinatione bonitatis. Unde sanctus Thomas, secunda secundæ, q. 25, art. 4, ad tertium, dicit quod « amantes seipsos vituperantur, in quantum se amant secundum naturam sensibilem cui obtemperant; quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velint illa bona quæ pertinent ad perfectionem rationis. » — Hæc ille. — Cum etiam dicit arguens quod aliqui se contemnunt propter Deum, conceditur. Sed hoc non est odiendo se, aut non amando se actu, nec habitu, vel naturali inclinatione; sed non optando sibi aliqua, puta honores, aut alia

hujusmodi, quibus possent retrahi vel impediri a divinis mandatis vel consiliis exsequendis. Mirum autem est de arguente, qui cum sciat quemlibet obligari ad diligendum se ex charitate, videtur laudare aliquos se non amantes. — Confirmatio etiam facta ibidem non valet. Sicut enim dicit sanctus Thomas, quarto *Sentent.,* dist. 50, q. 2, art. 1, quæstiuncula tertia : « Non esse potest dupliciter considerari. Uno modo secundum se; et sic nullo modo est appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit pura privatio boni. Alio modo potest considerari in quantum est ablativum pœnæ vel miseriæ; et sic non esse accipit rationem boni. Carere enim malo, quoddam bonum est, ut dicit Philosophus quinto *Ethicorum* (cap. 1), et isto modo est appetibile. Qui quidem modus est per accidens. » — Hæc ille. — Idem ponit prima parte, q. 5, art. 2, ad tertium; et *de Veritate,* q. 22, art. 1, ad septimum. — Consimiliter dico de forti, quod fortis eligit non esse non secundum se, sed in quantum induit rationem boni, scilicet in quantum est liberativum communitatis aut populi a malo. Sed hoc est appetere non esse per accidens et non per se; immo taliter appetens implicite appetit esse et bonum.

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** eorum quæ arguit Scotus dicitur quod illud et alia non probant aliud, nisi quod apprehensionem finis non necessario sequitur motio voluntatis, quantum ad exercitium actus, quod conceditur; non tamen probant quin voluntas necessario moveatur a fine quantum ad specificationem actus, modo sæpe exposito. Verumtamen dico quod, secundum quod bene ostendit Aureolus, illa argumenta nullius sunt efficaciæ ad aliquid concludendum. Primum enim peccat per fallaciam figuræ dictionis; quia ibi mutatur quid in quomodo, et substantia in modum. Non enim sequitur : voluntas habet in potestate sua actum, ergo immediate habet; nec : nihil tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, ergo nihil immediatius. Unde, quia voluntas movet se mediante ratione, ut primo moveat rationem, secundo ipsa moveatur a ratione vel intellectu, sicut nauta movet se movendo navem, non potest inferri quod voluntas potest se movere immediate, sicut nec de nauta quod immediate moveret se secundum totum primo.

Ad secundum negatur major. Quod patet : nam appetitus bruti de necessitate movetur ad objectum appetibile, et tamen non necessario removet prohibens illum motum; quod prohibens est non imaginari de objecto. Patet enim quod appetitus asini posset figere imaginationem circa appetibile, sicut canes ex appetitu figunt imaginationem circa lepores, et cati circa mures; et tamen non necessario hoc facit. Et sic non necessario removet prohibens appetibilis circa eos, scilicet non imaginari.

Ad tertium similiter negatur major, ut patet in exemplo proposito. Nam appetitus bruti qui est extremum unius coordinationis, et appetibile quod est alterius ordinis necessario se respiciunt; et tamen imaginatio, quæ est media, non semper manutenetur in consideratione appetibilis, ut dictum fuit.

Ad quartum similiter major est falsa, ut patet in eodem exemplo. Et iterum dicitur quod illud quod quiescit in aliquo non necessario manutenet illud, si ab alio abducatur. Multa sunt autem quæ possunt intellectum abducere, et avertere a consideratione ultimi finis, scilicet : connexio specierum, ex qua oritur quod intellectus transeat subito de uno ad aliud, distribuendo; etiam occupationes sensuum, de quibus constat quod intellectum avertere possunt; similiter fames, et sitis, et aliæ corporales indigentiæ, de quibus constat; consimiliter appetitus prosequendi finem realiter et ea quæ sunt ad finem, qui quidem oritur ex desiderio eorum quæ sunt ad finem. Ergo non est inconveniens quod voluntas non manuteneat perpetuo volitionem finis in se, aut considerationem ejus in intellectu.

Ad quintum similiter negatur major. Nam constat quod intellectus possibilis necessario movetur a phantasmate et intellectu agente per speciem intelligibilem; et tamen non necessario agit secundum ultimum suæ potentiæ, eliciendo intellectionem, et considerando intelligibile. Similiter in proposito : potest enim esse quod voluntas aliquando magis, aliquando minus in ultimo fine complaceat, vel propter confusiorem considerationem, vel propter majorem occupationem erga sensibilia, vel propter alias causas.

Ad sextum dicitur quod concludit quod voluntas potest suspendere actum suum ab appetitu finis, sicut intellectus a consideratione illius. Sed cum ulterius concludit quod ideo immediate potest voluntas suspendere actum proprium, committitur fallacia figuræ dictionis; quia mutatur modus de magis in modum immediationis.

Ad septimum dico ad minorem quod in agentibus ordinatis, si primum necessitatur ad movendum alia sequentia, oportet quod alia sequentia necessario moveantur; non tamen oportet quod si primum necessario movetur ab objecto suo, quod ipsum necessario moveat alia. Unde licet voluntas necessario moveatur a fine in universali apprehenso, non tamen ex hoc ipsa necessario movet intellectum ad considerandum de fine, nec potentias executivas ad exsequendum ea quæ sunt ad finem. Et potest dari instantia de appetitu bruti, et imaginatione ejus; qui quidem appetitus habet movere quandoque imaginationem et alios sensus bruti.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra secundam conclusionem dicitur quod concludit

solum quod Deus conceptus a viatore sub ratione summi boni necessario diligitur quantum ad specificationem actus, ut supra dictum fuit in probatione conclusionis primæ, posita quarto loco. Sed ex hoc non sequitur quod Deus sub aliqua ratione speciali, scilicet Creatoris vel hujusmodi, necessario diligatur. Nec similiter sequitur quod necessario moveat voluntatem, quantum ad exercitium actus.

Ad secundum patet per idem. Dicitur enim quod, stante firma adhæsione et opinione vel æstimatione in actu quod Deus sit summum bonum, voluntas non potest eum respuere, aut odire. Cum hoc tamen stat quod voluntas potest non exire in actum volendi circa eum. Similiter stat quod, stante illo judicio firmo in habitu quod Deus est summum bonum et beatitudo aut felicitas nostra, apprehendatur Deus actualiter sub ratione punitoris, vel prohibentis aliqua delectabilia, et consequenter tanquam malus homini, et ei nocivus et injustus; sic quod hoc judicium suggerit appetitus sensitivus ex vehementia passionis, et non intellectus secundum dictamen rationis. Et tunc voluntas potest eum habere odio, sine hoc quod homo fiat hæreticus. Sed hoc est odire eum per accidens, scilicet in suis effectibus, et non per se et sub propria ratione.

Ad tertium negatur minor. Non enim videtur magis quod beatitudo apprehensa sub ratione speciali necessario moveat voluntatem, sed quia apprehensa sub ratione communi beatitudinis necessario movet eam ; quia sub ratione communi beatitudinis est per se objectum naturale, sub ratione autem particulari se habet per accidens ad illud, sicut sub ratione visionis divinæ essentiæ vel hujusmodi. — Ad alia quæ dicuntur in argumento patet per prædicta. Concedo enim quod, stante illa æstimatione, Deus est summum bonum, sub tali ratione Deus necessario diligitur, et necessario movet voluntatem, quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium. Sed Deum taliter diligi est per accidens, quia per se diligitur tali dilectione summum bonum aut beatitudo.

§ 3. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Adæ. — **Ad primum** dicitur quod illud argumentum nil aliud concludit nisi quod voluntas non vult ultimum finem, nisi libere et sine coactione. Cum hoc tamen stat quod necessario vult illum, non quidem necessitate coactionis, sed necessitate naturalis inclinationis. Hanc solutionem dat sanctus Thomas in multis locis, signanter *de Veritate*, q. 22, art. 5, ubi sic dicit, in principali solutione : « Duplex est necessitas : scilicet coactionis, et hæc in voluntatem nullo modo cadere potest ; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere, et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult. » — Hæc ille. — Idem ponit, q. 24, art. 1, ad vigesimum, ubi dicit sic : « Sicut de primis principiis non judicamus ea examinando, sed eis naturaliter assentimus, et secundum ea omnia alia examinamus; ita in appetibilibus, de fine ultimo non judicamus, judicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus ; propter quod de illo non est electio, sed voluntas. Habemus igitur respectu ejus liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, quinto *de Civitate Dei;* non autem liberum arbitrium, proprie loquendo, cum sub electione non cadat. » — Hæc ille. — Ex cujus dictis habemus primo quod non sequitur : voluntas respectu ultimi finis clare visi habet liberam volitionem, igitur potest ipsum non velle vel non diligere ; secundo, quod non sequitur : nullum delectabile aut tristabile creatum potest necessario movere voluntatem ad sui persecutionem aut fugam, igitur nec ultimus finis clare visus ; quia voluntas non inclinatur ad alia necessitate naturali, sicut ad ultimum finem.

Ad secundum dicitur quod libertati voluntatis nihil obstat in via nec in patria, tamen in beatis necessario movetur in patria. Tunc cum quæritur unde venit illa necessitas, dico quod non provenit ex sola infinitate objecti, sed ex perfecta conjunctione ad tale objectum, sibi convenientissimum, per claram visionem, per quam necessario judicat illud objectum, omnibus pensatis, esse pro tunc diligendum super omnia. Nec illud judicium est in potestate creaturæ ad suspendendum illud ; et ideo nec appetitus aut fruitio illud judicium sequens. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 24, art. 2 : « Tota, inquit, ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod appetitus quandoque videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium. Est enim appetitus de particulari appetibili ; judicium vero rationis est quandoque de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari ut nunc operabili numquam potest esse contrarium. Qui enim vult fornicari, licet sciat in universali fornicationem malam esse, tamen judicat sibi ut nunc bonum esse hunc actum fornicationis, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur. Et ideo si judicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit ei aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus. » — Hæc ille. — Et nota ultima verba. Nunc autem ita est, quod judicium de prosecutione respectu ultimi finis, vel clare visi, vel sub ratione perfecti boni apprehensi, non subest potestati voluntatis, sed est eidem præfixum a Deo. Ad hoc enim habemus quemdam habitum connaturalem qui dicitur synderesis, qui ita se habet respectu primorum

principiorum in operabilibus, sicut habitus qui dicitur intellectus se habet respectu principiorum in speculabilibus, ut probat sanctus Thomas, prima parte, q. 79, art. 12; et prima secundæ, q. 94, art. 1, ad 2um. Signanter autem clare videns Deum non habet in potestate sua suspendere judicium illud quo judicat objectum illud esse summe diligendum; quia illa visio non est in potestate sua. Secus est de apprehensione ultimi finis in via; quia illam potest suspendere quando vult; et consequenter cessare ab appetitu finis. — Dico ulterius quod ideo tale objectum necessitat voluntatem, quia proponitur sub ratione infiniti boni et universalis boni. Et cum dicitur quod non obstante infinitate adhuc movet contingenter, etc.; dicitur quod licet illud objectum, scilicet Deus, quantum est de se possit non movere voluntatem, tamen ipsa voluntas non potest quantum est ex se non moveri; immo naturali necessitate inclinatur in illud. Cujus rationem assignat sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 2, ad secundum, ubi ait: « Movens, tunc ex necessitate causat motum in mobili quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo, sed a bono universali. » — Hæc ille. — Dico ulterius quod clare videns Deum non potest, quantum ex se est, judicare quod bonum esset suspendere illum actum fruitionis, ad experiendum propriam libertatem; quia istud judicium contrariatur judicio quo judicat tale objectum pro tunc esse diligendum; quod quidem judicium suspendere non potest, ut prædictum est. Si tamen per Dei potentiam tolleretur illud primum judicium, scilicet quo judicat virtute divinæ visionis illud objectum esse tunc diligendum, et crearetur secundum judicium de quo loquitur arguens, tunc forte posset non diligere objectum divinum. Sed de illis miraculis non est sermo pro nunc. Sufficit enim nobis habere quod voluntas creata non potest se continere ab illo actu, nec illum suspendere potest, licet Deus hoc possit.

Ad tertium dico quod causa ibidem tacta bona est, addito quod illud judicium tam in universali quam in particulari, et pro tali tempore, non est in potestate judicantis ut illud continuet vel suspendat. Et cum dicitur quod in via, etc.; dico quod quandocumque quis in via judicat Deum pro nunc esse ab eo diligendum omnibus pensatis, nec habet nunc quodcumque judicium oppositum formaliter vel virtualiter illi judicio primo, semper diligit Deum; et posito tali judicio ponitur talis appetitus. Et cum dicit arguens quod nullus meretur, etc., falsum est ut postea dicetur. Secundum enim quod ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 7, aliquis potest mereri per volitionem quam necessario habet. — Ad confirmationem dico quod non omni dictamini practico potest voluntas se non conformare, nisi possit illud dictamen suspendere, vel habere oppositum dictamen formaliter, ut scilicet judicet tale objectum non esse pro nunc diligendum, vel virtualiter, ut scilicet judicet aliud objectum, esse omnibus pensatis, pro tali tempore diligendum præ cæteris vel præcise sine aliis. Nullum autem istorum est in clara Dei visione juxta prædicta.

Ad quartum negatur consequentia. Quia voluntas, respectu eorum quæ sunt ad finem, se habet ut potentia rationalis, quæ potest in opposita; sed respectu finis se habet potius ut potentia intellectualis (α), secundum quod ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 1, ad secundum, ubi sic dicit: « Voluntas, secundum quod naturaliter aliquid vult, magis correspondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quæ ad opposita se habet. Unde secundum hoc magis est intellectualis quam rationalis potestas. » — Consimile ponit, q. 62, art. 8, ad secundum, dicens: « Virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non naturaliter ordinantur; sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adhærere bono, in quantum bonum est; quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur videntis Deum se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum quem videt esse ipsam essentiam bonitatis, non se habet ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia dirigitur quidquid eligat. » — Hæc ille. — Nunc ad probationem consequentiæ dico quod, licet Deus non moveat ad sui dilectionem nisi finite, nec delectabile creatum nisi finite, tamen istud movere et illud sunt diversarum rationum: quia una istarum dilectionum est naturalis, et non alia; sic intelligendo quod voluntas naturaliter inclinatur ad volendum ultimum finem, et non ad alia disparata tali fini. Et ideo, quantumcumque augeretur delectabile creatum, nunquam necessario moveret voluntatem, sicut facit ultimus finis. Sicut ratio probabilis, quantumcumque intendatur, nunquam ita necessitat intellectum sicut primum principium, vel ratio demonstrativa ex illis principiis fidem habens.

Ad quintum dicitur sicut ad tertium dictum fuit.

Ad sextum dicitur quod solum probat quod clare videns Deum potest cum illa visione simul habere volitionem carendi illa visione post horam; et hoc non est contra nos. Sed non probat quod cum illa visione possit habere volitionem carendi pro tunc tali visione, vel quod habeat illam visionem sine quacumque delectatione vel dilectione. — Ad confirmatio-

(α) *moventi*. — *mobilitati* Pr.

(α) *intellectualis*. — *actualis* Pr.

nem vero dicitur quod sicut Deus non potest mihi præcipere quod coner ad suspendendum assensum respectu propositionis mihi per se notæ, dum actualiter mihi proponitur, quia hoc non subest potestati intellectus aut voluntatis, quia talibus propositionibus intellectus naturaliter assentit; ita nec potest cuiquam præcipere quod conetur ad suspendendum volitionem respectu ultimi finis clare apprehensi, quia ad illum diligendum quilibet naturaliter inclinatur, ut prædictum est; nec talis dilectio subest potestati voluntatis. Sed si stante sui clara visione tolleret omne judicium quo videns eum judicat Deum esse pro tunc diligendum, tunc potest dare illud præceptum, et non aliter; quia ex illa visione statim sequitur judicium practicum de Deo super omnia diligendo, quod judicium non potest creatura sed Creator suspendere. Et consequenter solus ipse potest facere visionem illam sine fruitione.

Ad septimum dicitur omnino sicut ad sextum dictum fuit.

Ad octavum negatur major, nisi fieret speciale miraculum. Nam ex illa visione sequitur evidens judicium quo judicatur Deum esse super omnia diligendum. Quod quidem judicium adeo intensum est, quod nullum permittit secum judicium quo judicetur Deum esse odiendum aut non diligendum, nec quo judicetur aliud esse diligibilius aut eligibilius Deo, nec judicium quo judicetur dilectio Dei suspendenda aut intercipienda. Nec aliqua passio tale judicium impedit, sive sit corporis, sive animæ passio. Et ad probationem dicitur quod licet clare videns Deum possit apprehendere Deum ut futurum punitorem aut annihilatorem videntis, tamen talis non ideo apprehendit eum aut judicat eum esse malum; quia videt clarissime ipsum esse essentiam bonitatis. Sicut Philosophus qui demonstrative scit solem esse majorem terra, et ita judicat judicio ad quod necessitatur per demonstrationem, nullo modo judicat solem esse tantæ præcise quantitatis quantæ est rota figuli, licet appareat ad visum. Unde sicut astrologus nunquam assentit isti consequentiæ : visus repræsentat solem esse tantæ quantitatis præcise sicut est rota figuli, igitur sol est tantæ quantitatis præcise; ita nec clare Deum videns assentit isti consequentiæ : Deus est punitor tui futurus, igitur est odiendus, vel non diligendus, aut malus; quamquam forte sensualitas aut ratio inferior, si non corrigeretur per superiorem, ita fore judicaret.

Ad nonum dico quod plus necessitatur quis ad fruendum Deo in patria quam ad fruendum ultimo fine aut beatitudine in via; cujus ratio dicta est supra. — Secundo, dico quod nullus potest in via nolle beatitudinem aut odire per se. — Tertio, dico quod nullus potest per se miseriam appetere. — Quarto, dico quod quis potest appetere miseriam de per accidens, in quantum appetit esse quod tamen videt non posse se habere nisi cum miseria,sicut damnatus.— Quinto, dico quod sicut in via quis potest appetere miseriam de per accidens, ita clare Deum videns potest appetere carentiam divinæ beatitudinis per accidens, in quantum scilicet se vellet conformare divino præcepto quo Deus ei præciperet quod vellet carere tali gaudio ad tempus. Sed ex hoc non habetur quod posset suspendere illum actum, ut dictum fuit in solutione ad sextum.

Ad decimum dicitur quod aliquis potest velle non esse de per accidens. Sed negatur secunda consequentia ibi facta; quia in patria non potest apparere videnti Deum suspendere fruitionem Dei sub specie boni, nisi per speciale miraculum, ut dictum fuit. Et ad probationem secundæ consequentiæ patet quod non valet, quia non est in potestate videntis Deum ut judicet Deum non esse diligendum. Secus est in via, ubi quis potest judicare quod bonum est annihilari, vel non beatificari; tamen de per accidens hoc erit.

Ad undecimum dicitur quod clare videns Deum, quantumcumque revelaretur sibi futura esse magna pœna, propter hoc nunquam gaudium suum minueretur; quia hoc gaudium et illa pœna non sunt contraria : tum quia illud gaudium non est in potestate gaudentis ut plus aut minus quam gaudet gaudeat; tum quia videns Deum judicat quod bonum est sibi illam pœnam pati, cum sit justa; immo de hoc gaudet.

Ad duodecimum dicitur quod Augustinus loquitur de necessitate coactionis, non autem de necessitate naturalis inclinationis. Prima enim repugnat voluntati, sed non secunda. Et hoc optime ostendit sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 1, ubi numerat multos modos necessitatis post Aristotelem; et ibidem ostendit quæ necessitas voluntati repugnet, et quæ non.

Et hæc sint dicta ad argumenta Adæ qui in hac materia fuit fortiter speculatus. Scio tamen quod Cancellarius Parisiensis, me præsente, anno Domini 1409, condemnavit quosdam articulos quos ego in præsenti solutione videor sustinere; tamen judicio majorum qui tunc erant Parisiis, ad talia condemnandum plus eum portabat affectio quam ratio; quia contra majorum doctorum dicta fabatur. Quare de sua condemnatione non curo.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** negatur major. Nam intellectus possibilis est unica potentia; et tamen respectu aliquorum objectorum se habet necessario et immobiliter, ut cum assentit primis principiis; respectu autem conclusionum se habet contingenter, quibus non necessario assentit. Similiter patet de voluntate divina, quæ necessario vult divinam bonitatem, sed creaturas vult contingenter. Contingentia enim et necessitas non variant potentiam; quia non insunt ei absolute, sed in ordine ad objecta.

Ad secundum negatur antecedens. Necessitas enim agendi non inest potentiæ solum per aliquid intrinsecum, nec etiam solum per objectum absolute sum-

ptum, sed ex comparatione ejus ad tale objectum, et ex concursu amborum.

Ad tertium negatur major. Sequitur enim quod dilectio viæ et patriæ non differrent nisi secundum magis et minus, quod non est verum. Dico tamen quod minor est falsa. Quia dum finis clare videtur, postquam confuse videbatur, non solum est ibi major approximatio objecti, immo est ibi aliud objectum secundum rationem; quia cum Deus videtur per speculum non cognoscitur in se, et in propria ratione; cum autem clare videtur, tunc intellectus præsentat eum voluntati sub propria ratione. Licet enim Deus diligatur in via et patria, tamen quia bonum intellectum est objectum voluntatis, secundum diversitatem cognitionis boni, aliqualiter variatur ratio objecti voluntatis, et ita non solum movet voluntatem intensius tunc quam nunc, immo tunc necessario, nunc autem non.

Ad quartum dico, sicut ad secundum. Illa enim necessitas non tantum oritur ex objecto in se, nec tantum ex potentia, sed ex potentia respectu talis objecti sic apprehensi.

Ad quintum patet per idem. Dico enim quod licet charitas non necessario eligat actum dilectionis Dei in via apprehensi sub aliqua ratione speciali beatitudinis, tamen in patria elicit illum necessario; quia objectum sibi præsentatur sub alia ratione, quam in via.

Ad sextum conceditur major, si intelligatur respectu ejusdem objecti (α) sub eadem ratione sibi præsentis. Si aliter intelligatur, negatur. Et ideo eodem modo dicitur ad istud sicut ad primum.

III. Ad argumentum Aureoli, negatur minor. Dico enim quod objectum beatificum clare visum replet totam capacitatem potentiæ volitivæ, non sic quod nullum aliud objectum simul cum eo sit volitum, nec sic quod illius dilectio nullam aliam dilectionem compatiatur; nam in beatis angelis est simul dilectio naturalis et beatifica, ut ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 62, art. 7, et similiter in aliis beatis; sed isto modo replet totam ejus capacitatem, quia tota ratio objecti voluntatis reperitur perfecte in objecto beatifico cum illud contineat omne bonum. Unde sicut communis ratio boni adæquat potentiam volitivam, ita quod non potest se ad aliud extendere, nisi ad illud solum ubi dicta ratio reperitur, nec aliquid movet voluntatem nisi in quantum participat rationem prædictam, ita se habet divina essentia clare visa respectu voluntatis beati, quod est ei ratio volendi omnia quæcumque vult, nec quacumque alia dilectione voluntatis aliquid diligit beatus quin illud diligat in ordine ad divinam essentiam. Ipse etiam beatus non potest desiderare interruptionem illius visionis, aut fruitionis, nec propter aliud objectum, aut experientiam propriæ libertatis ab illa quam habet, quia nullum tale potest sibi de per se apparere bonum, ut supra dictum est. Et ita intelligo repletionem potentiæ volitivæ per objectum beatificum. Et est similis modus loquendi illi quem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 82, art. 2, ad secundum, cum dicit quod « movens tunc ex necessitate causat motum in mobili quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas subdatur moventi (α). Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu universalis boni et perfecti, non subditur ejus possibilitas alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo ». — Hæc ille. — Et q. 105, art. 4 : « Voluntas potest moveri sicut ab objecto (β) a quocumque bono. Non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo; non enim aliquod potest sufficienter movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale sicut et intellectus objectum est ens. Quodlibet autem bonum causatum est quoddam particulare bonum. Solus autem Deus est bonus universaliter. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter movet eam ut objectum. » — Hæc ille. — Cum prædictis autem omnibus, semper tene quod voluntas, ut deliberativa est, habet aliquos actus, circa Deum clare visum, quos potest interrumpere pro libito in multis casibus, et ut deliberativa est, potest Deum clare visum odire de per accidens; sed voluntas, ut natura est, elicit dilectionem circa Deum a qua cessare non potest, nec ut sic potest odire Deum clare visum. Unde distinctio de θέλησι, et βούλησι, valet in propositio. Nam voluntas per respectum ad apprehensionem cum collatione dicitur βούλησις, sive voluntas ut ratio; sed voluntas per respectum ad apprehensionem sine collatione dicitur θέλησις, seu voluntas ut natura, secundum quod ponit Damascenus, et sanctus Thomas, tertio *Sentent.*, dist. 17. Unde apparet mihi quod, quandocumque sanctus Thomas dicit quod voluntas necessario exit in actum dilectionis circa Deum clare visum, ipse loquitur de voluntate, ut est θέλησις; et si loquamur de voluntate, ut est βούλησις, tunc intendit quod de per se non potest odire Deum, aut ab ejus dilectione cessare; sed si hoc faciat, erit de per accidens.

Ex quibus omnibus patet responsio ad objecta contra conclusiones, et consequenter ad totam quæstionem, et ad rationes in principio quæstionis, etc.

(α) *objecti.* — *subjecti* Pr.

(α) *moventi.* — *mobilitati* Pr.
(β) *objecto.* — *opposito* Pr.

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO I.

UTRUM DEUS SIT A NOBIS PRO STATU VIÆ INTELLIGIBILIS

CIRCA secundam distinctionem quæritur : Utrum Deus sit a nobis pro statu viæ intelligibilis.

Et arguitur quod non : quia Deus non est phantasiabilis, nec aliquo sensu perceptibilis : igitur nec est a nobis pro isto statu intelligibilis. Tenet consequentia : quia pro isto statu intellectus noster sic se habet ad phantasmata, sicut visus ad colores. Antecedens de se notum est : nam phantasmata non sunt nisi rerum sensibilium, et materialium.

In oppositum arguitur. Deus pro isto statu a voluntate est diligibilis : ergo intelligibilis. Tenet consequentia : quia non fertur nisi in bonum intellectum.

In hac quæstione erunt duo articuli. Primus habebit conclusiones. Secundus movebit dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit ista

Prima conclusio quod objectum primum et per se nostri intellectus est ens.

Istam ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 5, art. 2, ubi sic ait : « Ens secundum rationem prius est quam bonum. Ratio enim significata per nomen est illud quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens ; quia, secundum hoc, unumquodque est cognoscibile, quod est in actu, ut dicitur nono *Metaphysicæ* (t. c. 20). Unde ens est proprium objectum intellectus ; et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. » — Hæc ille.

Idem ponit secundo *Contra Gentiles,* cap. 98, ubi sic ait : « Objectum proprium intellectus est ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles : quidquid enim esse potest intelligi potest. » — Et post pauca dicit : « Ex hoc quod aliqua substantia est intellectualis, comprehensiva est totius entis. » — Idem ponit *de Veritate*, q. 1, art. 1, et in aliis infinitis locis. — Ex quibus patet quod, secundum eum, ens est primum et per se objectum intellectus. Primum quidem, quia adæquatum ; et similiter, quia primo imprimitur intellectui nostro, sicut ostendit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 1, art. 1, ex dictis Avicen., ubi sic dicit : « Sicut in demonstrationibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita in investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic omnino periret scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes suas conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suæ metaphysicæ. Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo ens est primum objectum intellectus duplici prioritate, tam temporis quam adæquationis. Est insuper ejus objectum per se : quia omne quod intelligitur, ex hoc habet quod sit intelligibile, quod habet rationem entis ; scilicet quia est actu, ut dicitur nono *Metaphysicæ* (t. c. 15) ; illa autem est ratio entis.

Et sic patet conclusio prima.

Secunda conclusio est quod verum est objectum intellectus nostri primum, id est adæquatum, non tamen per se, hoc est per propriam rationem.

Ista conclusio sic probatur. Illud quod convertitur cum objecto intellectus et ei accidit, est primum sed non per se objectum intellectus. Sed verum est hujusmodi : constat enim quod verum convertitur cum ente, quod est primum objectum intellectus ; constat etiam quod accidit ei, nam addit super ens relationem ad intellectum, ut quandoque probabitur.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 87, art. 3, ad primum, dicens : « Objectum intellectus est quoddam commune, scilicet ens et verum. » — Idem ponit, q. 82, art. 3 et 4, ubi dicit intellectum esse eminentiorem voluntate, « quia objectum intellectus, scilicet ens et verum, est simplicius et abstractius objecto voluntatis », quod est ratio boni. — Item in multis locis ponit quod ratio entis potest intelligi non intellecta ratione veri, sed non econtra, licet ad omnem intellectionem consequatur ratio veri. — Ex quibus videtur velle quod verum est quædam adæquata passio objecti intellectus et non per se objectum. Unde, prima parte, q. 16, art. 3, ad tertium, sic ait : « Cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis ; et sic loquendo, habet veritatem. Alio modo potest sic intelligi, quod ens non apprehendi potest nisi apprehendatur ratio veri ; et hoc est falsum ; sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparetur intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile ; sed

tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur intelligibilitas ejus. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens intelligitur verum. » — Hæc ille. — Idem ponit *de Veritate*, q. 1, art. 1, ad tertium : « Aliquid intelligi sine alio potest dupliciter accipi. Uno modo ita quod aliquid intelligitur, altero non intellecto. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero : quia intelligitur, altero non existente; et sic non potest intelligi ens sine vero : quia ens non potest intelligi sine hoc quod concordet vel adæquetur intellectui. Sed tamen non oportet quod quicumque intelligit rationem entis, intelligat rationem veri; sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem, et tamen sine intellectu agente nihil potest intelligi. » — Hæc ille. — Quomodo autem verum consequatur omnem intellectionem, ostendit ibidem in principali responsione : « Omnis, inquit, cognitio perficitur per assimilationem, vel similitudinem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod dicta assimilatio est causa cognitionis; sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet; quæ quidem concordantia dicitur adæquatio rei et intellectus; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adæquationem rei et intellectus, ad quam conformitatem sive adæquationem sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas præcedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. » — Hæc ille. — Ex quibus clare patet quod sic se habet ratio veri ad intellectum, sicut se habet ratio assimilati sensui per speciem sensibilem. Constat autem quod objectum sensus primo et per se non est hoc quod dico, assimilatum sensui per speciem sensibilem, sed potius qualitas passibilis, vel aliquid hujusmodi; quamvis hoc quod dico, assimilatum sensui per speciem sensibilem, sit passio consequens omne quod sentitur in actu. Et ita in proposito. Verum non est primum et per se objectum intellectus, sed potius ens; licet per se consequatur illud objectum, dum actu intelligitur : nulla enim res est vera nisi actu intelligatur a Deo vel a creatura.

Tertia conclusio est quod materiale objectum intellectus, et connaturale ac proportionatum nobis ad intelligendum pro isto statu, est quidditas rei materialis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 84, art. 7, ubi sic dicit : « Potentia cognitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est a corpore separatus, objectum proprium est substantia intellectualis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile cognoscit materialia. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali exsistens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, in invisibilium aliqualem cognitionem ascendit. » — Hæc ille. — Item, q. 12, art. 4 : « Cognitio, inquit, contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si ergo modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt, quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua sensibili, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes; et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum esse subsistens. Ea ergo quæ non habent esse nisi in materia individuali cognoscere, nobis (α) naturale est, eo quod anima, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ; quæ tamen habet duas virtutes cognitivas : unam quæ est actus alicujus organi corporei, et huic naturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia; alia vero virtus cognitiva est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis; unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra naturalem facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia exsistentes, quod est supra facultatem naturalem intellectus animæ humanæ secundum statum vitæ præsentis quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli divino intellectui. » — Hæc ille. — Item super Boetium *de Trinitate*, q. 1, art. 3, dicit : « quod primo cognitum homini potest dupliciter accipi, aut scilicet secundum ordinem diversarum potentiarum, aut secundum ordinem objectorum in una potentia. Primo quidem modo, cum cognitio intellectus nostri tota derivetur a sensu, illud quod est cognoscibile a sensu est primo notum nobis quam illud quod est cognoscibile ab intellectu, scilicet singulare vel sensibile prius intelligibili. Alio modo, secundum ordinem objectorum in una potentia, cuilibet potentiæ cognoscibile est primo suum proprium objectum. Cum

(α) *nobis*. — Om. Pr.

autem in intellectu humano sit potentia activa et passiva, objectum potentiæ passivæ, scilicet intellectus possibilis, erit illud quod exit in actum per potentiam activam, scilicet intellectum agentem, quia potentiæ passivæ debet respondere suum activum. Intellectus autem agens non facit intelligibilia formas separatas, quæ sunt ex seipsis intelligibiles; sed formas quas abstrahit a phantasmatibus. Et ideo hujusmodi sunt, quæ intellectus noster primo intelligit; et inter hæc, illa sunt priora quæ primo intellectui abstrahenti occurrunt. Hæc autem sunt quæ multa in se comprehendunt, vel per modum totius universalis, vel per modum totius integralis. Et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui, et composita componibilibus, et diffinitum partibus diffinitionis. Et secundum quod imitatio intellectus est in sensu, qui etiam quodammodo abstracta a materia recipit, etiam apud sensum singularia magis communia sunt primo nota, ut hoc corpus quam hoc animal. Ubi patet quod Deus et aliæ substantiæ separatæ non possunt esse primo intellecta, sed intelliguntur ex aliis. » — Hæc ille.

Ad hoc propositum, Linconiensis, super primo *Posteriorum,* comment. 17, dicit : « Possibile, inquit, est quamlibet scientiam esse absque sensus adminiculo. In mente enim divina sunt omnes scientiæ ab æterno, et non solum ipsa cognitio universalium certa, sed etiam omnium singularium, licet mens divina noverit singularia per modum universalem, quia ipsa novit omnes singulares essentias per modum abstrahentis; nos namque non novimus singularem hujus humanitatis, nisi per hoc quod admiscemus eam accidentibus, ipsa vero novit ejus singularitatem in puritate suæ essentiæ non concernendo eam cum actibus. Similiter intelligentiæ recipientes irradiationem a lumine primo, in primo lumine ipso vident omnes res scibiles universales et singulares, et etiam in reflexione ipsius intelligentiæ supra se, cognoscit ipsa res quæ sunt post ipsam, et per hoc quod ipsa (α) est eorum causa. Est igitur in his quæ carent sensu, scientia completissima. Et similiter si pars suprema animæ humanæ, quæ vocatur intelligentia, et quæ non est actus alicujus partis corporis, neque egens in sui operatione propria instrumento corporeo, non esset mole corporis corrupti obnubilata et aggravata, ipsa per irradiationem acceptam a lumine superiori, haberet completam scientiam absque sensus adminiculo, sicut habebit cum anima erit exuta a corpore, et sicut forte habent aliqui penitus absoluti ab amore et phantasmatibus rerum corporalium. Sed quia ipsa puritas oculi animæ per corpus corruptum obnubilata et aggravata est, omnes vires ipsius animæ rationalis, in homine nato, occupatæ sunt per molem corporis, ne possint agere, et ita quodammodo sopitæ. Cum itaque processu temporis agant sensus, per multiplicem obviationem sensus cum sensibilibus expergiscitur ratio ipsis sensibus admixta, et in sensibus quasi in navi delata ad sensibilia. Ratio vero expergefacta (α) incipit deinde et seorsum aspicere quæ in sensu erant confusa : utpote visus, colorem, magnitudinem, figuram, corpus confundit, et in ejus judicio sunt omnia hæc accepta ut unum; ratio vero expergefacta dividit colorem a magnitudine, et figuram a corpore, et iterum figuram et magnitudinem a corpore subjecti, et ita per divisionem et abstractionem pervenit in cognitionem corporis substantiæ deferentis magnitudinem et figuram et colorem. Verumtamen non novit ratio hoc esse universale actu, nisi postquam a multis singularibus fecerit hanc abstractionem, et occurret ei unum et idem secundum judicium suum in multis repertum. Manifestum est itaque, quod deficiente aliquo sensu in nobis habentibus mentis oculum mole corporis corrupti occupatum, deficit universale incomplexum ex singularibus sensus deficientis venatum, et deficit etiam universale complexum expergibile ex eisdem singularibus sumptum, et per consequens scientia, quæ erigitur supra universalia sic venata. Ratio enim, ut in nobis sopita, non agit nisi postquam per sensus operationem, cui admiscetur, fuerit expergefacta. Causa autem quare obnubilatur visus animæ per molem corporis corrupti, est quod affectus et aspectus animæ non sunt divisi, nec attingit aspectus ejus, nisi quo attingit affectus sive amor ejus. Cum ergo amor et affectus animæ convertitur ad corpus et illecebras corporales, necessario trahit secum aspectum, et avertit eum a lumine suo, quod se habet ad ipsum sicut sol se habet ad oculos exteriores; aspectus autem mentis a suo lumine aversus, necessario convertitur in tenebras et otium, donec egrediens modo aliquo per sensus exteriores in luce sensibili exteriori, per modum aliquem reperit lucis ad ipsum natæ vestigium, ad quod cum ascendit, quasi excitatus, incipit inquirere lumen proprium, et in quantum magis avertitur a corporalibus corruptibilibus, in tantum convertitur aspectus ad divinum lumen et in tantum reperit ipsum. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod quidditates rerum materialium sunt objecta proportionata intellectui nostro, pro isto statu, ad eas perfecte cognoscendum, et solæ tales. — Non tamen intelligit ista conclusio, quod ratio quidditatis materialis sit formale vel per se objectum intellectus, sed materiale, ut dicetur in alia conclusione.

Quarta conclusio : quod licet verum non sit per se vel formale objectum quod intellectus, stat

(α) *ipsa.* — *ipse* Pr.

(α) loco *expergefacta, expergibile,* habet Pr. *experrecta, experrile.*

quod est formale et per se objectum quo intellectus.

Pro intellectu hujus conclusionis præmitto duo dicta sancti Thomæ. Primum ponit, 3. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 1, quæstiuncula prima : « In objecto cujuslibet potentiæ, est tria considerare, scilicet : illud quod est formale, et illud quod est materiale, et illud quod est accidentale ; » et exemplificat de objecto visus, in quo dicit « quod lux est formale, color vero materiale, et quantitas ut accidentale ». Idem ponit secunda secundæ, q. 1, art. 1. Et *de Virtutibus*, q. 2, art. 13, ad sextum, et fuit recitatum in prologo. — Secundum dictum ponit *de Veritate*, q. 14, art. 8, ad quartum : « Lux, inquit, quodammodo est objectum visus, et quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum per reflexionem vel alio modo conjungitur, non dicitur esse per se visus objectum, sed magis color qui est semper in corpore terminato. In quantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur. » — Ex quibus duobus dictis patet quomodo lux potest dici formale vel per se objectum visus, et quomodo non. Si enim loquamur de formali objecto tamquam quo aliquid objicitur potentiæ vel movet potentiam, sic lux est formale objectum visus : quia nihil objicitur visui nec est actu visibile nisi per lucem. Si autem loquamur de formali objecto tamquam quod objicitur ipsi potentiæ, sic lux non est formale objectum visus, sed potius color. Primo modo loquitur in primo dicto, secundo modo in alio dicto. Sic consimiliter in proposito. Si loquamur de formali objecto intellectus primo modo, sic verum est formale in objecto intellectus : quia ideo aliquid intelligitur ab intellectu, quia intellectus eidem assimilatur per speciem, quæ assimilatio complet rationem veri, ita quod verum vel veritas est quo aliquid est intelligibile. Ut enim patuit, cognitio quidem est quidam veritatis effectus, non sic quod relatio quam dicit verum sit illud quo movetur intellectus ad intelligendum, sed est sicut causa sine qua non ; ipsa enim species non esset principium quo intellectus asinum intelligit, nisi per eam intellectus conformaretur et similaretur asino. Si autem loquamur de formali objecto intellectus ad quod scilicet terminatur intuitus ejus, et quod directe intelligitur, sic formale objectum intellectus est ens : quia ad ejus rationem semper in omni intelligibili terminatur intuitus intellectus, et non ad rationem veri, sed potius verum se habet ut accidentale, illo modo, in objecto intellectus, juxta secundam conclusionem, et quælibet res intellecta se habet ut materiale in objecto intellectus. Sed quidditas rei materialis est objectum materiale pro isto statu perfecte cognoscibile ; alia vero objecta sunt improportionata. Et isto modo intelligitur cum dicitur quidditatem materialem esse proprium objectum intellectus possibilis pro isto statu ; non scilicet proprium, scilicet (α) per adæquationem, sed potius ens et verum ; sed proprium, hoc est, proportionatum et connaturale et perfecte cognoscibile; ita quod hoc solum immediate cognoscitur ab intellectu conjuncto, alia vero, isto mediante : istud enim solum movet intellectum nostrum pro isto statu, et non aliqua res insensibilis. Est ergo primum objectum prioritate immediationis et prioritate generationis aut temporis. Unde sanctus Thomas, prima parte, q. 87, art. 3, ad primum : «Objectum, inquit, intellectus est quoddam commune, scilicet ens et verum; sed tamen primum objectum intellectus secundum præsentem statum non est quodlibet ens aut quodlibet verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem aliorum devenit. » — Hæc ille. — Et loquitur de prioritate temporis vel generationis, non autem adæquationis, aut convertibilitatis.

Quinta conclusio est quod Deus non potest a nobis in via cognosci per essentiam suam, vel in se.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas in multis locis. Unde in *de Veritate*, q. 10, art. 11, sic ait : « Mens nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi objecta a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur tertio *de Anima* (t. c. 39). Unde omne quod intelligitur secundum statum viæ, intelligitur per species abstractas a phantasmatibus. Nulla autem species hujusmodi sufficiens est ad repræsentandum divinam essentiam, vel etiam cujuscumque alterius substantiæ separatæ; cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt species a phantasmatibus abstractæ, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium etiam creatarum et multo magis ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viæ experimur, nec Deum, nec Angelos per essentiam videre potest. — Hæc ille.

Item *de Veritate*, q. 8, art. 3, dicit : « quod cognitio Dei, ad quam homo naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat Deum per formam intelligibilem, quæ lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta; cognitio autem Dei per formam creatam non est visio ejus per essentiam. » — Hæc ille.

Item q. 10, art. 11, concludit quod « nulla species creata potest inveniri sufficiens ad repræsentandum divinam essentiam, unde oportet quod si Deus per essentiam videatur, quod per nullam speciem creatam videatur, sed ipsa ejus essentia fiat intelligibilis forma intellectus creati eum videntis; quod

(α) *scilicet.* — *sed* Pr.

fieri non potest, nisi ad hoc intellectus creatus lumine gloriæ disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad finem viæ, qui est gloria, et sic non est in via ». — Hæc ille.

Item primo *Contra Gentiles*, cap. 14 : « In consideratione, inquit, divinæ substantiæ præcipue utendum est via remotionis : nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit. Et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est ; sed aliqualiter ejus notitiam habemus cognoscendo quid non est, tantoque ejus notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere ; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ab alio plenius intuemur ; habet enim unaquæque res in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum ; unde et in rebus, quarum diffinitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus per quod scimus in communi quid sunt, et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur, et sic perficietur substantiæ rei completa notitia. Sed quia in consideratione divinæ substantiæ non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem ab aliis rebus per differentias affirmativas accipere possumus, eam oportet accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis una aliam contrahit, et magis ad completam rei designationem appropinquat secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur quæ a pluribus differre facit ; sicut si dicamus Deum non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur, deinde si addamus eum non esse corpus, distinguemus eum ab aliquibus substantiis, et sic per ordinem ab omni eo quod est præter ipsum per negationes hujusmodi distinguetur ; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit cognitio perfecta, quia non cognoscetur quid in se sit. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod pro statu isto non possumus cognoscere essentiam Dei in se ; hoc est per formam intelligibilem eam perfecte repræsentantem ut in se est : illud enim vocamus cognosci in se. Unde sanctus Thomas, prima parte, q. 14, art. 5, dicit : « Dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo in seipso, alio modo in alio. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per propriam speciem adæquatam cognoscibili ; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur illud quod videtur per speciem continentis ; sicut cum videtur pars per speciem totius, vel cum homo videtur per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingit aliquid in alio videri. » — Hæc ille. — Item *de Veritate*, q. 2, art. 3, ad quintum : « Aliquid dupliciter intelligitur : uno modo in seipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis ; alio modo videtur aliquid in altero, quo cognito et illud cognoscitur. » — Sic autem est in proposito, quod divina essentia non cognoscitur a nobis per propriam speciem. Unde sanctus Thomas, super Boetium *de Trinitate*, q. 1, art. 2, dicit : « Dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo per formam propriam, sicut oculus videt lapidem per speciem lapidis ; alio modo per formam alterius sibi similis, sicut cognoscitur causa per similitudinem sui effectus, et homo per formam suæ imaginis. Per formam autem suam dupliciter aliquid videtur : Uno modo, per formam quæ est res ipsa ; sicut Deus se cognoscit per essentiam suam ; et angelus, seipsum. Alio modo, per formam quæ est ab ipso ; sive sit abstracta ab ipso, quando scilicet forma est immaterialior quam res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide ; sive sit impressa intelligenti ab eo, utpote quando res est simplicior quam similitudo per quam cognoscitur, sicut Avicenna dicit quod intelligentias cognoscimus per impressiones earum in nobis. Quia igitur intellectus noster, secundum statum viæ, habet determinatam habitudinem ad formas quæ a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata ut visus ad colores, secundum quod dicitur 3. *de Anima* (t. c. 30), non potest ipsum cognoscere Deum per formam quæ est sua essentia ; sed sic cognoscitur a beatis. Similitudo etiam impressa humano intellectui ab ipso non sufficit ad hoc quod faceret suam essentiam cognosci ; cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam, ratione cujus intellectui per formas creatas pervius esse non potest Deus, ut dicit Augustinus. Nec etiam in statu viæ hujus, cognoscitur Deus a nobis per speciem rei pure intelligibilis quæ sit aliqua similitudo ipsius, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum est. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quid intelligimus, cum dicimus Deum non cognosci in via per essentiam suam, nec in se. Nam ad hoc quod intellectus essentiam rei videat, oportet quod habeat formam illius, quæ perfecte illam repræsentet, secundum quod ait sanctus Thomas 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 2, quæstiuncula prima, ubi sic ait : « Si res excedat similitudinem intellectus, qua ipsam intelligit, tunc intellectus non attingit ad videndam essentiam illius rei : quia per similitudinem illam intellectus determinatur ad rem cognitam ; sicut si species intelligibilis repræsentaret hominem in quantum est sensibilis, et non in quantum est rationalis ; tunc enim non videretur essentia hominis ; quocumque enim subtracto de essentialibus rei, remanet essentia alterius speciei. » — Hæc ille. — Et similiter idem intelligo cum dicit quod de Deo non cognoscimus quid est, in via, scilicet quia non cognoscimus ejus quod quid est ; neque enim habemus genus ipsius, nec differentiam, nec diffinitionem.

Sexta conclusio est quod in via possumus Deum cognoscere ex suis et in suis effectibus.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, super Boetium *de Trinitate,* ubi supra. Cum enim probasset quod Deus in via non potest cognosci secundum essentiam suam per formam vel similitudinem propriam sibi, tunc subdit : « Relinquitur quod Deus in via solum per formam effectus cognoscatur. Effectus autem est duplex. Quidam adæquatur virtuti suæ causæ; et per talem effectum plene cognoscitur virtus causæ, et per consequens quidditas ejus. Alius effectus est, qui deficit a prædicta æqualitate; et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per consequens nec essentia ejus ; sed cognoscitur tantum de causa quia est. Et sic se habet cognitio effectus, ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet cognitio ipsius causæ, cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum. Et ideo non possumus in statu viæ, pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est, et tamen unus cognoscentium de ipso quia est, alio perfectius cognoscit : quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto per effectum magis apprehenditur habitudo causæ ad effectum. Quæ quidem habitudo in effectu non pertingente ad æqualitatem suæ causæ attenditur secundum tria, scilicet et secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine suæ causæ, et secundum hoc quod deficit a perfecta ejus consecutione. Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Et primo, secundum quod perfectius cognoscitur ejus in producendo effectus efficacia. Secundo, prout nobilium effectuum causa cognoscitur : quia cum ejus similitudinem aliqualiter gerant, magis ejus essentiam commendant. Tertio, secundum quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus, quæ in effectibus apparent. Unde Dionysius, *de Divinis nominibus,* dicit quod *cognoscitur ex omni causa, et excessu et ablatione.* In hoc autem profectu cognitionis, maxime juvatur mens humana, cum lumen ejus naturale nova illustratione confortatur, sicut est lumen fidei, et doni, et sapientiæ, et intellectus, per quæ mens in contemplatione supra se elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne illud quod naturaliter apprehendit. Sed quia ad ejus essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in seipsam quodammodo ab excellenti lumine reflecti. Et hoc est illud quod dicit glossa Gregorii super illud Gen. (c. 32, v. 30) : *Vidi Dominum facie ad faciem.* Visus animæ cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur. » — Hæc sanctus Thomas in forma.

Sciendum autem quod illud quod dicit, scilicet quod in via non cognoscimus de Deo nisi solum quia est vel an est, non incidit in articulum Parisiis condemnatum, qui est in numero 214 et habet sic : « Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia ipse est, sive ipsum esse, error. » Ille enim error qui ibi condemnatur ponebat quod de Deo non poterat alia vera enunciatio cognosci nisi ista : Deus est. Et istud non intelligit sanctus Thomas. Sed vult quod quia Deum non possumus in via videre per essentiam suam, nec scire quod quid est illius, ideo dicit quod non scimus de illo per suos effectus quid est, sed potius quia est, vel an est. Cognitio enim quia est non solum dicitur cognitio qua cognoscitur de aliquo an sit, et quod est; sed omnis cognitio qua aliquod prædicatum non diffinitivum cognoscitur inesse alicui subjecto, dicitur cognitio quia est, ut dicitur secundo *Posteriorum* (α) (t. c. 1), ubi enumerantur quatuor quæstiones quibus correspondent quatuor scibilia, scilicet quid est, quia est, an est, et propter quid est. In via ergo solum scimus de Deo an est, et quia est; quia licet cognoscamus ipsum esse et cognoscamus multa prædicata sibi inesse, non tamen habemus diffinitionem subjecti, et ideo nescimus quid est. Unde Linconiensis, secundo *Posteriorum* (lect. 1), cap. I : « Quæstio aut est simpliciter de essentia rei, aut est quæstio de complexione; et quæstio quæ quærit simpliciter essentiam rei, aut quærit an res sit, an quid est res; et quæstio quæ quærit complexionem rei, aut quærit aliquid de aliquo, aut quærit propter quid hoc de illo. » Hæc ille. — Et post pauca : « Per se notum est, quod quærentes quid est res quærimus diffinitionem ejus. » — Hæc ille. — Sic ergo patet quomodo intelligenda sunt verba sancti Thomæ dicentis quod de Deo scimus solum quia est, vel an est, et non quid est; nec incidit in illum articulum præfatum, ut quidam mentiuntur : quia ipse, sicut instructus in libro *Posteriorum,* vocat generaliter omnem cognitionem rei, citra cognitionem quidditatis ejus, cognitionem quia est, vel an est; et huic concordat illud quod habetur in art. 36, qui sic habet : « Quod Deum in hac via possumus intelligere etiam per essentiam, error. »

Septima conclusio: quod Deus potest in via immediate cognosci, ita quod cognitio viatoris attingit in ipsum, licet per media transeat; dum autem Deum attingit, potest de ipso immediate cogitare, sic quod ex tunc ad cogitandum de Deo non oportet præcogitare de alio.

Quod autem cognitio intellectus nostri in via terminetur ad Deum, ostendit sanctus Thomas, 3. *Sent.*, dist. 27, q. 3, art. 1, ubi sic dicit : « In potentiis ordinatis ita est quod, ubi terminatur operatio prioris potentiæ, incipit operatio sequentis, sicut patet quod sensus terminatur ad phantasiam,

(α) (t. c. 1). — *particula prima* Pr.

quæ est motus factus a sensu secundum actum, et intellectus in termino imaginationis incipit, quia phantasmata accipit pro objecto, ut dicitur 3. *de Anima* (t. c. 30), et ideo illarum rerum quæ non habent phantasmata cognitionem non potest accipere nisi ex rebus quarum sibi repræsentantur phantasmata. Unde in statu viæ, in qua (α) accipit a phantasmatibus, non potest videre Deum immediate, sed oportet quod ex visibilibus, quorum phantasmata capit, in ejus cognitionem deveniat. Quamvis autem ipsam essentiam non videat immediate, tamen cognitio intellectus terminatur ad ipsum Deum, quia ipsum Deum esse ex effectibus apprehendit. » — Hæc ille.

Quod autem non oporteat quod quandocumque intellectus noster cogitat de Deo, prius cogitet de alio, ex quo devenit semel ad Dei cognitionem, ostendit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 7, ad septimum, sic dicens : « Quamvis intellectus Deum in statu viæ nonnisi per effectus cognoscat, tamen ejus operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantulamcumque cognitionem quam de ipso accipit. » — Et ad octavum dicit : « Quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei, potest contingere quod videns rem per medium, cogitat de re immediate, sine hoc quod cognitio ejus convertatur ad aliam rem : quia in illud medium non convertitur ut est res quædam, sed ut est imago illius rei quæ per ipsam cognoscitur. Idem autem est motus intellectus in imaginem in quantum est imago, et in imaginatum, quamvis sit alius motus intellectus in imaginem in quantum est res quædam et in illud cujus est imago. Et ideo quando per similitudinem creaturæ, quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam ut est res quædam, sed solum ut est similitudo Dei, tunc immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate Deum videat. » — Hæc ille. — Idem ponit secunda secundæ, q. 27, art. 4, ad primum et secundum.

Ex quibus patet, quod licet pro statu viæ non cognoscimus Deum immediate, sic quod videamus eum vel cognoscamus sine specie creaturæ, vel cognoscamus eum nullo alio objecto præcognito per quod deveniamus in Dei cognitionem, quod in proposito dicimus immediate cognosci, tamen cognitio nostra non consistit in creatura, sed attingit ipsum Deum et possumus immediate cogitare de ipso. — Quomodo autem hoc fiat, ostendit unus Doctor, scilicet Gregorius de Arimino (1. *Sentent.*, dist. 3, q. 4). Nam ex quibusdam conceptibus simplicibus abstractis a rebus formamus unum conceptum complexum, qui est proprius Deo, et illum probamus de ente particulariter sumpto, scilicet de hoc quod dico aliquod ens, ac per hoc cognoscimus illum conceptum esse proprium alicui enti, quo nullum est superius, et ex tunc tale ens illo conceptu cogitamus. Hoc autem contingit, probando primo quemlibet illorum simplicium conceptuum de ente particulariter sumpto. Verbi gratia : ex motu cœli, quem videmus sensu, concludimus cœlum moveri ab aliquo alio; et ultra, per alias rationes, quod illud quod movet cœlum est substantia. Item, ex eo quod movetur circulariter, arguimus quod substantia movens cœlum est intelligens; et quia ille motus semper videtur durare, ulterius concluditur quod illud movens est incorporeum et immateriale. Et ex omnibus istis colligimus quod est aliquod ens quod est substantia immaterialis incorporea, qui conceptus est proprius substantiæ separatæ. Ulterius autem per alias rationes concludimus quod est aliquod ens quod est substantia immaterialis incorporea et prima omnium substantiarum separatarum, qui est conceptus proprius Dei, in quo conceptu ex post cognoscimus Deum. Et quandocumque volumus, cogitamus immediate de Deo, licet antequam habeamus talem conceptum, oporteat multa præcogitare, et ad hoc vel invenire per rationem talem conceptum complexum, vel per magnum discursum, vel audire ab alio, vel hujusmodi, vel per revelationem illum habere vel alios conceptus hujusmodi magis distincte vel minus repræsentantes Deum, cujusmodi habent rustici vel simplices qui habent aliud quid nominis de hoc nomine Deus quam sapientes. Ex quibus omnibus patet quod licet in principio non cognoscamus Deum nisi alio præcognito, et consequenter non immediate cognoscamus eum dum incipimus eum cogitare, tamen, ipso semel cognito, postea possumus immediate de ipso cogitare; sic quod non oportet, ad cogitandum de ipso, prius tempore vel alia cogitatione de alio cogitare, licet quocumque conceptu concipiatur Deus, concipiatur creatura per totum conceptum vel per partem talis conceptus. Et istud per sequentia declarabitur magis.

Sciendum etiam quod cum dico Deum pro isto statu non videri immediate vel intelligi, hoc sic intelligo, quod quando Deum cognosco in via, intellectus habet duplex medium, scilicet unum ex parte cognoscentis, quod est species intelligibilis, aliud ex parte cogniti, scilicet aliqua creatura, quæ repræsentatur per illam speciem, non solum Deus; et est simile sicut si cognoscam Herculem videndo ejus statuam lapideam. Sciendum etiam quod non est contradictio cum dicitur : de Deo immediate cogito, et tamen Deum non immediate cognosco : quia per primum denotatur quod de Deo aliquid affirmo vel nego, quod faciendo non oportet aliquid affirmare vel negare de creatura; sed per secundum significatur quod actus cognoscendi Deum attingit duo, scilicet creaturam et Deum; sicut idem est motus in imaginem Herculis et in Herculem, et immediatius est in imaginem quam Herculem, quia imago ibi se habet ut quod cognoscitur, et ut quo aliud cognoscitur, scilicet Hercules; ita in proposito.

(α) *in qua.* — *quo* Pr.

Octava conclusio est quod in statu viæ possumus habere aliquem conceptum Deo proprium; et idem dico de specie sibi propria.

Prima pars patet ex dictis in quinta conclusione allegatis de primo *Contra Gentiles*, cap. 14. Ibi enim habetur quod licet de Deo non sciamus quid est quasi genus illius, tamen potest considerari in quodam conceptu composito ex aliquo communi conceptu et ex multis differentiis negativis, per quas cognoscimus ejus distinctionem a creaturis, et quod illa est propria consideratio de Deo in statu viæ, licet imperfecta. Hujusmodi autem esset conceptus qui explicatur per hoc complexum : ens, non accidens, incorporeum, non distinctum a suo esse, infinitum, primum, et hujusmodi.

Quod etiam idem sit dicendum de specie, videtur per simile. Sicut enim dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 12, art. 9, ad secundum : « Aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt; sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri format speciem montis auri, et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiæ format rationem speciei, et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem illius cujus est imago. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod cum intellectus habeat in se species entis, et primi, et incorporei, et multorum aliorum Deo convenientium, non videtur plus negandum quod intellectus possit formare speciem unam ex multis Deo propriam, licet imperfectam, quam de conceptu, de quo nullus debet dubitare, alias non video quomodo ista sit vera (α), Deus est æternus, nisi subjectum significet conceptum Deo proprium, licet imperfectum.

Nona conclusio est quod eodem conceptu quo viator concipit creaturam potest concipere Deum, licet nomen significans illum conceptum non dicatur univoce de Deo et creatura.

Primam partem hujus conclusionis ponit sententialiter sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5, ubi vult quod species et conceptiones quas intellectus noster accipit a creaturis sint quædam similitudines Dei, et ideo intellectus noster in illis intelligit Deum. Ait enim sic : « Intellectus noster, cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiæ, virtutis, bonitatis, et hujusmodi. Unde sicut res creatæ per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter, Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatus. Quandocumque autem intellectus noster per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per speciem suam similatur; nam scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Unde oportet quod illa quæ intellectus, harum specierum similitudinibus informatus, de Deo cogitat vel enunciat, in Deo vere existant, qui unicuique harum prædictarum specierum respondet sicut illud cui omnes sunt similes. Si autem hujusmodi species intelligibilis nostri intellectus divinam essentiam adæquaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species prædicta, ut dictum est. Et ideo, licet hujusmodi nomina quæ intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit significent illud quod est divina essentia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. » — Hæc ille.

Idem ponit expressius sequenti articulo ejusdem quæstionis dicens : « Conceptiones perfectionum inventarum in creaturis sunt imperfectæ similitudines et non ejusdem rationis cum divina essentia. Unde nihil prohibet quin ipsa una essentia omnibus conceptionibus prædictis respondeat quasi per eas imperfecte repræsentata, et sic omnes illæ rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto, sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod ens, bonum, justum, quæ sunt communiter dicta de Deo et creatura non dicunt duos conceptus, scilicet unum Dei et alium creaturæ, sed eumdem, quæ tamen est imperfecta ratio Dei, et perfecta creaturæ, quo tamen conceptu concipitur Deus et creatura.

Consimile ponit, primo *Sentent.*, dist. 19, q. 5, art. 2, ad primum, ubi vult quod Deus et creatura conveniunt in una communi intentione quam significat nomen analogum, licet secundum prius et posterius. Ait enim sic : « Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter. Vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quæ tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal et urinam et diætam, diversimode secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse, et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus; sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis; unde logicus qui considerat intentiones tantum, dicit hoc nomen, corpus, de omnibus corporibus univoce prædicari. Sed esse hujus naturæ non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus; unde quantum ad metaphysicum et naturalem qui considerant res

α) *omnis.* — Ad. Pr.

secundum suum esse, nec hoc nomen, corpus, nec aliquod aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet ex Philosopho, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 26), et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse, hoc est, quando nec parificantur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente. In talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris et minoris perfectionis. Et similiter dico quod veritas et bonitas, et omnia hujusmodi, dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia hæc sint in Deo et creaturis secundum rationem majoris et minoris perfectionis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod intentiones importatæ per hæc nomina communiter dicta de Deo et creaturis sunt in Deo et in creaturis eo modo quo intentio dicitur esse in re, non scilicet subjective, sed sicut in fundamento veritatis (α) suæ; licet illæ intentiones perfectius fundamentum habeant in Deo quam in creaturis; cum hoc tamen stat (β) quod imperfectius repræsentant Deum quam creaturas : quia scilicet sunt immediate sumptæ a creaturis et non a Deo.

Et sic patet prima pars hujus conclusionis.

Sed secunda probatur sic per eumdem, primo *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 4 : « Univoce, inquit, nihil potest de Deo et creatura dici. Hujus ratio est quia cum in re sit duo considerare, scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum ipsam naturæ quidditatem et non secundum esse; quia unum esse non est (γ) nisi in una re; unde humanitas non est eadem secundum idem esse in duobus hominibus. Et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire; propter quod etiam ens non prædicatur univoce. Et ideo, cum omnium quæ dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis quod est ens non in essentia, et est sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis (δ); ideo nihil univoce de Deo et creaturis dici potest. » — Hæc ille.

Eamdem probationem ponit *de Veritate*, q. 2, art. 11 : « Impossibile est, inquit, aliquid prædicari univoce de Deo et creatura. In omnibus enim univocis, communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce prædicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem, univoca (ε) in aliquo sunt æqualia, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius; sicut in ratione numeri omnes numeri sunt æquales, quamvis secundum naturam rei unus alio prior sit. Creatura autem, quantumcumque imitetur Deum, non potest attingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat, qua convenit Deo. Illa enim quæ secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ, vel quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse : sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia est idem quod scientem esse. Unde, cum esse quod est proprium uni rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset : si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod univoce homo diceretur de Petro et Paulo, quibus est diversum esse. » — Hæc ille.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *veritatis.* — *virtutis* Pr.
(β) *tamen stat.* — Om. Pr.
(γ) *non est.* — *non potest* Pr.
(δ) *et sic de aliis.* — *et sic distingui* Pr.
(ε) *univoca.* — *univocata* Pr.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia.

I. Argumenta Aureoli. — Contra quædam dicta in prima conclusione, scilicet quod ratio et conceptio entis prima est inter omnes, et in illam omnes aliæ solvuntur, arguit Aureolus (dist. 2, q. 1, art. 4) multipliciter, probando quod ens nullam unam habeat rationem.

Primo sic. Ille conceptus qui incidit in identitatem omnimodam, nullo penitus addito, cum omni ratione, non dicit aliquam unam rationem. Hæc propositio tenet in virtute primi principii : quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem illo modo identitatis quo sunt eadem in tertio. Sed constat quod propriæ rationes entium non sunt eædem inter se, sed distinctæ. Ergo non possunt esse eædem alicui uni rationi, quin saltem addant aliquam propriam rationem illi in qua conveniunt, per quam inter se formaliter distinguantur. Sed conceptus entis in idem coincidit cum omni ratione, nullo sibi addito. Aut enim coincidit, aliquo sibi addito, aut nullo; cum sint contradictoria aliquid et nullum. Si aliquo addito, ergo ente addito, cum ens et aliquid idem sint. Ens autem enti addi non potest. Immo volens dare quod conceptus entis coincidat cum aliquo addito, concedit quod nullo; et habetur ita propositum. Relinquitur ergo quod conceptus entis non includat aliquam unam rationem.

Secundo sic. Quandocumque differentiæ dividentes conceptum aliquem sic se habent quod non est possibile dare medium per abnegationem et indifferentiam utriusque conceptus, ille qui per tales differentias dividitur, est denudatus ab omni una ratione. Hæc propositio patet, quoniam ex opposito prædicati destruitur subjectum, et idcirco prædicatum clauditur in subjecto; constat enim quod si conceptus includit aliquam unam rationem, illam rationem oportet esse indifferentem differentiis divisivis, et mediam per abnegationem utriusque, sicut patet quod ratio sensibilis, nec est rationalis, nec irrationalis, sed abstracta et media, et indifferens ad utrumque; unde si ratio sensibilis esset rationalis et irrationalis, necessario sensibile divisum per rationale et irrationale non diceret unam rationem sed plures, ut patet. Sed constat quod ens dividitur per absolutum et respectivum, et non est aliqua ratio quæ possit abstrahere, et se habere per indifferentiam, ad absolutum et respectivum; omnis enim ratio vel est absoluta vel respectiva, nec est possibile imaginari aliquam, quæ non sit actu absoluta ratio, vel respectiva ratio, cum contradictorie se habeant esse ad se et esse ad aliud. Ergo conceptus entis divisus per absolutum et respectivum est denudatus ab omni una ratione communi.

Tertio sic. Primo diversa non conveniunt in aliqua una ratione communi. Nam si conveniunt, aliquo differunt, et aliquo conveniunt; et sic non sunt primo diversa; sicut patet 10. *Metaphysicæ* (t. c. 24). Sed decem prædicamenta conveniunt in conceptu entis, ut patet. Decem autem (α) prædicamenta sunt omnino diversa primo, quia sunt primo intellecta irresolubilia simplicia, et quæ diffiniri non possunt, nec componuntur ex duobus conceptibus, sicut dicit Commentator, 3. *Metaphysicæ*, et Philosophus, ibidem. Et declaratur : nam conceptus substantiæ est hoc aliquid, sive præcisum ens; conceptus vero accidentis est hujusmodi, sic quod accidentia non sunt nisi modi et actus et dispositiones substantiæ quæ est res præcisa. Iste autem conceptus, hoc aliquid, non potest resolvi in duos conceptus, nisi forte quis imaginetur ipsum resolvi in hoc (β) et aliquid, quod non potest dici : quia esse hoc, est esse aliquid, et ita esset ibi bis aliquid. Unde totus conceptus potest importari per esse hoc præcisum et determinatum in entitate. Et hoc est quod Philosophus frequenter dicit, substantiam significare hoc, idest terminatum et præcisum conceptum habere; omnia autem accidentia habent conceptum impræcisum. Sic igitur totus conceptus substantiæ est simplicissimus, et per consequens primo diversus, et eodem modo probatur de quantitate et aliis prædicamentis. Nunc resumatur argumentum sic. Conceptus simplicissimi, se totis distincti tanquam primo diversi, non concurrunt ad aliquem conceptum habentem aliquam rationem. Sed decem prædicamenta habent conceptus simplicissimos, se totis distinctos, et primo diversos. Ergo conceptus entis, in quem concurrunt, est spoliatus ab omni ratione una communi.

(α) *autem.* — *enim* Pr.
(β) *hoc.* — *quid.* Pr.

II. Argumenta aliorum. — Arguitur contra primam conclusionem ab aliis.

Primo sic. Illud quod immediate et prima significatione dicit omnia quæ sunt in decem prædicamentis, non habet unum communem conceptum, quoniam si haberet, primo significaret illum, et eo mediante significaret alia, sicut animal quod primo significat sensibile, et mediante sénsibili significat species contentas sub eo. Sed Commentator dicit, 10. *Metaphysicæ* (cap. 8), quod ens et unum significant immediate et prima significatione quod est in unoquoque prædicamentorum. Ergo non habet unum conceptum.

Secundo. Si ens diceret unum conceptum, decem prædicamenta non essent altissima et prima intellecta, quia ens esset altius et primo intellectum. Sed Commentator dicit, 3. *Metaphysicæ* (cap. 10), quod prædicamenta sunt prima intellecta; et Porphyrius dicit quod sunt altissima et prima rerum principia. Ergo etc.

Tertio. Si ens diceret unum conceptum, decem prædicamenta non essent simplicia; componerentur enim ex conceptu entis et ex aliquo contrahente. Sed Commentator dicit, 8. *Metaphysicæ* (cap. 9), quod prædicamenta sunt genera simplicia altissima, cum non habeant genera et diffinitiones; diffinitiones enim sunt compositorum. Igitur etc.

Quarto. Si ens diceret unum conceptum, aliquid posset reperiri commune decem prædicamentis; puta conceptus entis. Sed Commentator dicit, 10. *Metaphysicæ* (cap. 8), quod non invenitur aliquid quod sit commune prædicamento substantiæ, et qualitatis, et aliorum prædicamentorum; et Philosophus 3. *Physicorum* (t. c. 4) dicit quod substantiæ, qualitati, et quantitati nihil est commune accipere; et Commentator dicit ibidem, quod impossibile est aliquid commune invenire decem prædicamentis, in quibus invenitur motus. Ergo ens non importat unum conceptum communem.

Quinto. Si ens diceret unum conceptum communem et unius rationis, esset genus ad decem prædicamenta. Sed Philosophus hoc negat, 3. *Metaphysicæ* (t. c. 10). Igitur non dicit aliquid commune. Nec valet si dicatur quod dicitur per prius et posterius, et ideo non est genus. Eodem modo enim ratio animalis per prius salvatur et perfectius in homine, quam in aliis, unde est mensura et nobilissimum animalium, ut Philosophus dicit primo *de Animalibus*. Et similiter ratio coloris prius est in albedine, cum sit mensura colorum, ut dicitur

10. *Metaphysicæ*. Et universaliter inter species unius generis potest esse prius et posterius, quamvis non inter individua unius speciei, ut patet 3. *Metaphysicæ*. Non impeditur ergo quin ens sit genus, si dicit unum conceptum, dato quod prius dicatur de substantia et posterius de accidente.

Sexto. Illud non importat unum conceptum, infra cujus rationem est prius et posterius et attributio : si enim est ibi prius et posterius, distincta sunt et in actu illa quorum unum est prius, aliud posterius; impossibile est enim respectum prioritatis et posterioritatis et attributionis esse nisi inter actu distincta. Sed infra primum significatum entis est attributio; significat enim accidens in attributione ad substantiam, 4. *Metaphysicæ*. Igitur etc.

Septimo. Quia, licet cum unitate conceptus et rationis stet prius et posterius in secundario significatis, non tamen in primario significatis : verbi gratia, animal primo significat sensibile, secundario vero et mediante sensibili species significat. Stat igitur prioritas et posterioritas et attributio inter species cum unitate sensibilis, quæ est ratio animalis. Sed si infra rationem sensibilis, ut primo significatur per animal, esset aliquid prius significatum et aliquid posterius, vel aliquid per se et aliud per attributionem ad aliud per se, impossibile esset rationem animalis esse unam; in actu enim attribueretur prioritas et posterioritas. Sed in primo significato entis est attributio et prioritas et posterioritas, secundum Philosophum 4. *Metaphysicæ* ; ens enim significat substantiam primo, et accidentia per attributionem ad substantiam. Ergo de necessitate plures conceptus et rationes in actu importat.

Octavo. Omne illud, apud Platonem, habebat ideam unam, quod habebat unum conceptum : nam illum conceptum ponebat subsistentem, et erat idea. Sed Philosophus dicit primo *Ethicorum* (cap. 6), quod Plato non debuit ponere unam ideam in ente. Ergo ens, secundum mentem Aristotelis, non dicit unum conceptum.

Nono. Illud quod sic se habet ad significata sua, sicut sanum ad sua, non importat unam rationem ; a sanitate enim animalis et diætæ ac potionis non abstrahitur unus conceptus communis qui sanitas appelletur. Sed sic se habet ens ad decem genera, sicut sanum ad sua significata, ut Philosophus dicit 4. *Metaphysicæ*, et Commentator ibidem.

Decimo. Illud quod dicitur analogice de suis significatis non importat unam rationem ; æquivoca enim significant plures rationes; analoga vero sunt vera æquivoca, nisi quod non sunt a casu : nomen quippe canis casualiter impositum est latrabili et marino : qui enim imposuit nomen latrabili non habuit respectum ad marinum, et similiter qui imposuit nomen altari ara (α) non habuit respectum ad stabulum porcorum, et tamen ara significat utrumque; in analogis vero qui imposuit nomen sani diætæ, ille habuit aspectum ad sanitatem animalis. Ex quo patet, quod analoga vere sunt æquivoca quoad plura significare; differunt tamen,quia æquivoca sunt a casu imposita (α) illis pluribus, analoga vero habendo aspectum et attributionem ad unum ; et hæc differentia ortum habet ex dictis Philosophi primo *Ethicorum* (cap. 6), dicentis quod analoga non assimilantur a casu æquivocis, sed certe ei quod est ab uno esse, scilicet ad unum omnia contendere vel magis secundum analogiam. Sed constat quod ens analogice dicitur de suis significatis. Ergo importat plura et non unum.

(α) *ara*. — *aræ* Pr.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus similiter (1. *Sentent.*, dist. 2, q. 2, art. 3), probando quod formalis ratio objecti intellectus nostri non sit quidditas rei materialis, cujus oppositum putat sanctum Thomam sensisse.

Arguit igitur **primo** sic. Nulla potentia fertur per aliquem actum in oppositum sui objecti ; visus enim non fertur in tenebram, nec auditus in silentium, per aliquem actum positivum. Sed intellectus fertur per actum discursivum (β) in substantias immateriales, ut patet 8. *Physicorum* (t. c. 86), ubi probatur quod primus motor est separatus a materia et a magnitudine et omni materialitate. Ergo objectum intellectus nostri conjuncti non est quidditas rei materialis.

Secundo sic. Nullus habitus exsistens in potentia habet objectum oppositum objecto illius potentiæ. Sed Metaphysica in aliqua sui parte habet pro objecto substantias immateriales separatas. Ergo quidditas rei (γ) materialis non est objectum intellectus conjuncti.

Tertio. Nulla potentia extenditur ad altiorem rationem quam sit ratio sui objecti ; non enim visus attingit ad rationem qualitatis simpliciter (δ), nec ad rationem passionis et passibilis qualitatis, sed præcise ad rationem coloris et luminosi. Sed intellectus extenditur et attingit ad altiorem rationem quam sit quidditas materialis ; considerat enim ens et substantiam simpliciter (ε) quæ est in plus quam quidditas materialis. Ergo impossibile est quod quidditas materialis sit objectum intellectus nostri, etiam dum est conjunctus.

Quarto. Nulla potentia fertur in aliquid nisi actu participet rationem sui objecti, ut patet quia visus non fertur nisi in actu coloratum seu luminosum.

(α) *imposita*. — *in potentia* Pr.
(β) *discursivum*. — *distinctivum* Pr.
(γ) *rei*. — Om. Pr.
(δ) *simpliciter*. — *similiter* Pr.
(ε) *simpliciter*. — *similiter* Pr.

Sed ens simpliciter, et substantia simpliciter, cum sit indifferens ad substantias materiales et immateriales, denudatur a ratione utriusque in actu, sicut genus a ratione utriusque differentiæ, et tamen ut sic fertur intellectus in ens et substantiam. Ergo quidditas materialis accidit objecto.

Quinto. Nulla potentia conatur auferre a suo objecto rationem formalem. Sed intellectus conatur auferre materialitatem ab objecto, et quanto plus immaterialiter concipit, tanto melius concipit. Ergo quidditas rei materialis non est objectum intellectus.

Sexto. Quærendum est : quid intelligis per quidditatem rei materialis. Aut quidditatem rei corporeæ; et hoc non potest poni, cum intellectus multa de incorporeis scientifice et demonstrative cognoscat, alias in vanum tot quæstiones in libris variis Thomas discussisset; unde Philosophus dicit 1° *de part. Anim.* (cap. 5), quod scire modicum de substantiis abstractis est nobilius et desiderabilius quam multa scire de aliis. Aut intelligis, per quidditatem rei materialis, speciem seu substantiam rei determinatam ad positionem (α) et situm; et hoc etiam dici non potest : quia intellectus intelligit unum et unitatem, abstrahendo a situ, ut patet primo *Posteriorum*. Ergo quidditas materialis nullo modo potest poni objectum intellectus.

Septimo. Aliud est illud quod intellectus objective cognoscit, et aliud ex quo intellectus in illius cognitionem devenit. Sed intellectus transcendit sensibilia et materialia, licet ex sensibilibus et materialibus in illorum cognitionem veniat. Ergo non solum quidditas rei materialis est objectum intellectus; immo etiam quidditates immateriales, quamvis ad eas intellectus ex materialibus deducatur.

Octavo. Philosophus non dubitat de objecto intellectus. Sed dubitat, 3. *de Anima* (t. c. 9), utrum possit intelligere aliquid extra magnitudinem, et Commentator dicit expresse, 2. *Metaphysicæ*, quod non est intellectui nostro impossibilis notitia substantiarum separatarum et abstractarum. Ergo non fuit mens eorum, quod quidditas materialis esset objectum intellectus.

Nono. Nulla potentia per quemcumque habitum potest elevari ad aliquid extra suum formale objectum; ut patet quod Deus non potest facere quod auditus sentiret colores, aut visus sonum. Sed intellectus potest elevari ad videndum substantias separatas et Deum, ut fides docet. Ergo quidditas materialis non erit objectum.

Decimo sic. Eadem est intellectiva potentia in anima conjuncta et separata, alioquin si mutaretur potentia, mutaretur substantia animæ, cum potentiæ sint accidentia inseparabilia, secundum Thomam. Sed intellectus animæ separatæ non habet pro objecto quidditatem materialem; alias anima non videret angelos et cæteras animas. Ergo idem quod prius.

Undecimo. Actus intellectus est aliquid immateriale, et similiter actus voluntatis. Sed intellectus conjunctus intelligit actus suæ voluntatis et actus proprios per reflexionem; experitur namque mens se intelligere et velle. Non igitur habet pro objecto adæquato quidditatem materialem. — Hæc ille.

§ 3. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra quintam conclusionem arguitur secundum Scotum super 2. *Metaphysicæ* (q. 3) multis mediis quibus nititur probare quod intellectus conjunctus potest naturaliter cognoscere de substantiis separatis quid sunt.

Et **primo** arguit sic. Omnes homines natura scire desiderant; ergo maxime scibilia magis scire desiderant. Sed desiderium naturale non est frustra. Igitur. — Si dicatur quod illud scire communicatur intellectui separato, sicut omnes appetunt beatitudinem, non tamen pro omni tempore sunt beati. — Contra, non est simile. Quia Aristoteles loquitur de possibilibus consequi in hac vita, cum aliam ignoraverit, vel dubitative posuerit, et hoc patet 10. *Ethicorum*, quia in hoc ponit felicitatem nostram.

Secundo. Quia si intellectus conjunctus nullo modo posset intelligere quidditates substantiarum immaterialium separatarum, nec separatus posset. Probatio consequentiæ : quia potentia secundum se improportionabilis alicui objecto, per nullum extrinsecum adveniens potest fieri proportionabilis.

Tertio. Quia, secundum Thomam, potentiæ distinguuntur per objecta. Sed secundum te, anima conjuncta et separata, distincta objecta habet : quia quidditates cognoscit quas hic ignorat. Ergo non est eadem potentia intellectus conjunctus et separatus, quod est manifeste falsum.

Quarto. Quia secundo *Metaphysicæ* (t. c. 8 et 2) dicitur : Si fines essent infiniti, vel etiam causæ efficientes, nullum agens ageret. Sed hoc non esset, nisi agens per intellectum omnes causas et fines cognosceret. Igitur etc.

Quinto. Quia veritas est conformitas rei ad primam mensuram, vel non est sine illa. Sed illa mensura est idea in mente divina; conformitatem autem ad illam non convenit intelligere nisi in hac intelligentia, sicut relationem sine extremis. Igitur illa idea est cognoscibilis.

Sexto. Quia, secundum quod dicitur 9. *Metaphysicæ* (t. c. 22), ignorantia substantiarum separatarum non est sicut cæcitas. Igitur possumus eas cognoscere hic.

Septimo. Quia effectus ducit in cognitionem causæ : igitur magis causæ, magis ducit in cognitionem, et in cognitionem maximæ causæ, maxime ducit. Tenet consequentia, ex secundo *Topicorum*,

(α) *positionem*. — *potentiam* Pr.

(cap. 4). Sed prima causa est maxime causans, ut patet prima propositione libri *de Causis*. — Nec valet, inquit, si dicatur ad omnia ista, quod contingit de substantiis illis scire quia sunt et non quid sunt; vel scire quid non sunt, non autem quid sunt; et hoc quia non cognoscimus eas ex differentiis positivis, cum sint nobis ignotæ, sed ex negativis devenimus in cognitionem earum. — Hoc, inquit, non valet, præsertim prima responsio. Tum quia secundo *Posteriorum* (t. c. 8) dicitur : *Quorumcumque quia est, horum quid est facile est habere; quare quemadmodum quia est, sic habemus et quid est*. Tum quia non sequitur, ut habetur secundo *Posteriorum* (t. c. 8) : Effectus non demonstrat propter quid de causa; ergo per effectum non scitur quid est causa. Tum quia, ut dicitur septimo *Metaphysicæ* (t. c. 53) : Circa incomposita non decipitur intellectus; sed aut attingitur, et est scientia; aut nihil attingitur, et est ignorantia. Tum quia esse inest immediate quidditati; si ergo cognoscimus esse inesse quidditati earum secundum seipsas (et non contingit intelligere compositionem nisi cognitis extremis, quia primo *Perihermenias* (cap. 3) esse significat compositionem, quam sine extremis non est intelligere), ergo sequitur de necessitate quod cognoscimus quidditatem earum. — Similiter nec valet responsio qua dicitur quod cognoscimus de illis quid non sunt. Tum quia ita nec differentias positivas scimus aliorum, sicut irrationale dicimus differentiam bruti : ergo nec sciremus quid est brutum, sed quid non est. Tum quia secundo *Perihermenias* (cap. 4) hæc negativa : bonum non est malum, est vera, quia hæc affirmativa est vera : bonum est bonum; et non econtra. Tum quia quarto *Metaphysicæ* (t. c. 16) notior est dictio quam opposita negatio; si igitur de angelo cognoscitur quid non est, de illo cognoscitur quid est.

Octavo, principaliter. Quia aut quidditas substantiæ immaterialis non cognoscitur per se a nobis, quia per se non cadit sub sensu, aut quia non continetur sub quidditate materiali. Sed non propter primum, quia substantia est per se intelligibilis, licet non per se cadat sub sensu; nec propter secundum, quia quidditas rei materialis non est objectum adæquatum intellectus nostri.

Nono. Quia cognita propositione cognoscuntur termini illius. Sed Aristoteles cognovit istam : primum intelligit seipsum, et istam : primum est sua vita et suum intelligere. Ergo cognovit quid est; vel propositiones illas ignoravit.

§ 4. — Contra nonam conclusionem

Argumenta Scoti et aliorum. — Contra secundam partem nonæ conclusionis, in qua dicitur quod nullum nomen univoce dicitur de Deo et creaturis, arguit Scotus super quarto *Metaphysicæ* (q. 1) multipliciter sic.

Conceptus entis est univocus Deo et omnibus entibus : igitur conclusio illa falsa. Consequentia nota est. Sed assumptum probat, supponendo duo. Quorum primum est quod conceptus entis est unus in se et distinctus ab omnibus aliis. Secundum est quod conceptus entis est realis, id est non fabricatus ab intellectu, sumendo conceptum objective, et non in potentia concipiente, nec pro actu ejus.

Primum autem istorum probat multipliciter. Tum *primo*, quia de conceptu entis formatur primum principium, quod nullo modo est distinguendum cum sit certissimum. Tum *secundo*, quia est objectum unius potentiæ, scilicet intellectivæ. Tum *tertio*, quia potest esse medium in syllogismo, quod non est verum de multiplici. Tum *quarto*, quia nihil per creaturam posset probari de Deo, cum in nullo convenirent. Tum *quinto*, quia unius habitus scientifici, cujus est habitus Metaphysicæ, objectum vel subjectum unum est. Tum *sexto*, quia non plus convenirent duo entia in ente quam ens et nihil, cum non esset aliquod commune unum plus istis quam illis. Tum *septimo*, quia non adæquatur a quocumque conceptu inferiori, ut patet inducendo. Tum *octavo*, quia sequitur : substantia, ergo ens; sed idem non sequitur ad seipsum, cum non habeat ordinem ad seipsum præcise, in consequentia autem est ordo. Tum *nono*, quia conceptus certus est alius a dubiis; de multis autem certum est quod sunt entia, sed qualia sunt dubitatur. Tum *decimo*, quia si conceptus entis non esset unus in se et distinctus ab aliis, semper supponeret vel prædicaret alterum illorum; hoc autem est falsum, quia cum dicitur : Deus continetur sub ente, ista est vera; aut igitur accipitur ens creatum, et tunc falsum est, aut ens increatum, et tunc iterum falsum est, cum solus Deus sit increatus, nihil autem continetur sub seipso. Tum *undecimo*, quia prima (α) passio verius et perfectius inest primo (β) subjecto cui passio inest quam aliis, primo *Posteriorum* (cap. 4). Sed unum est passio entis et sibi primo inest, quarto et decimo *Metaphysicæ* (γ); igitur conceptus entis est magis unus. — Et sic probat primum suppositum.

Ista autem argumenta alii ponunt sub alia forma, licet sensus idem sit. Unde *primo* sic arguunt. Conceptus certus et dubius, impossibile est quod sit idem; alias contradictoria inessent eidem conceptui, scilicet certum et incertum. Sed conceptus entis potest esse certus de Deo, et conceptus proprius erit dubius; possum enim scire certitudinaliter quod Deus est, et tamen dubius esse quid sit, utrum sci-

(α) *prima*. — *proposita* Pr.
(β) *primo*. — *proposito* Pr.
(γ) *quarto metaphysicæ*. — *quarto hujus et decimo* Pr.

licet ignis vel corpus vel aliquis spiritus. Circa hoc enim fuerunt opiniones aliquorum, qui tamen conveniebant quod Deus est ens. Similiter certi sumus quod potentiæ animæ sunt entia, et tamen dubitamus utrum sint ipsa substantia animæ vel accidentia, et si accidentia, utrum qualitates vel respectus. Ergo conceptus entis alius est a conceptu Dei, et aliorum decem prædicamentorum; communis tamen illis.

Secundo. Illud quod imprimitur in intellectu prima impressione est maximè unum; quod patet, quia primum in unoquoque genere est maxime unum, et iterum si essent plura jam non imprimerentur primo, cum intellectus incipiat a communioribus et confusioribus, ut patet primo *Physicorum.* Sed secundum Avicennam, primo *Metaphysicæ*, res et ens sunt quæ imprimuntur intellectui prima impressione, quia sunt communia omnibus rebus; unde sunt proniora ad imaginandum per se, ut ibi dicit. Ergo ens et res dicunt maxime unum conceptum unius rationis.

Tertio. Unius potentiæ unum est objectum et sub una formali ratione; potentiæ enim distinguuntur per objecta, potentia enim dicitur relative ad objectum, multiplicato autem uno correlativorum multiplicatur reliquum; quare impossibile est quod sit una potentia non habens unum formale objectum. Sed intellectus est una potentia. Objectum autem ejus est ens, quia omne ens intelligi potest sub una propria ratione per se. Ergo ens habet unam formalem rationem sub qua continebitur Deus et omnis creatura, cum cadant omnia sub subjecto intellectus.

Quarto. Unius scientiæ est unicum subjectum et sub una ratione formali; scientia est enim unius generis subjecti partes et proprietates habentis, primo *Posteriorum* (cap. 21). Sed Metaphysica est una scientia, cujus subjectum est ens sub ratione entis, ut dicit Philosophus, quarto *Metaphysicæ* (t. c. 1), ubi dicit Commentator, commento primo, quod manifestum est per se esse aliquam scientiam quæ considerat de ente in eo quod est ens. Ergo ens habet unam communem rationem Deo et aliis quæ metaphysicus tractat.

Quinto. Quandocumque conjunguntur duæ dictiones non importantes diversas rationes, tunc est nugatio : dicendo albus candidus. Sed enti possunt addi dictiones significantes rationes particularium entium, ut dicendo ens quod est Deus, ens substantia, ens verum, et similia. Ergo ratio entis est alia a ratione veri et boni, et aliorum.

Sexto. Nulla prædicatio est per se et artificialis in qua non prædicatur dictio importans alium conceptum a conceptu subjecti; ista enim non est per se : homo est homo, aut Socrates est Socrates; nec in aliquo modo dicendi per se, ut patet; est enim inartificialis et nihil faciens scire. Sed hæc propositio est per se : Deus est ens; et similiter hæc : substantia est ens; et quælibet facit aliquid scire. Ergo conceptus entis est alius a conceptibus aliorum.

Septimo. Dicendo sic : Deus est ens, substantia est ens, aut prædicatur sola vox, aut prædicatur conceptus Dei de Deo, et substantiæ de substantia, aut prædicatur aliquis conceptus communis omnibus rebus. Sed clarum est quod non prædicatur sola vox, quia prædicatio non fit ratione vocum, sed ratione conceptuum; et iterum propositio erit falsa, quia Deus non est vox. Et si dicatur quod significatum entis prædicatur, ut sit sensus : Deus est unum de significatis per hoc nomen ens, tunc non erit per se, quia significari non inest Deo per se, immo per accidens ex tempore. Nec potest dici, quod prædicetur ipsemet conceptus Dei ut nihil aliud sit dictu : Deus est ens, quam Deus est Deus; tunc enim esset inartificialiter dictum, et nihil faciens scire. Nec potest dici quod prædicentur rationes omnium rerum, quia propositio est falsissima; rediret enim dogma impii Amalrici dicentis, quod Deus erat omnia. Ergo relinquitur quod prædicetur conceptus communis, alius a conceptu Dei et omnium aliorum.

Octavo. Omnis propositio est ambigua et incerta, in qua ponitur terminus multiplex non dicens unam rationem; talis enim distinguenda est ut ambigua et æquivoca, ut patet 1. et 2. *Elenchorum* (cap. 3). Sed hæc propositio : de quolibet esse et non esse, non est ambigua et incerta, cum sit primum principium, et maxime notum. In ea vero ponitur esse quod significat idem enti. Ergo unum et ens non dicuntur multipliciter, immo significant unam rationem.

Nono. Non omnis propositio est distinguenda et multiplex, alias non esset aliqua demonstratio, sed in omnibus esset paralogismus æquivocationis. Sed in omni propositione ponitur ens vel æquipollens, ut dicendo : homo est animal, homo est albus; immo ly ens a quo dicitur ens non est dictio multiplex, sed importat unum conceptum.

Decimo. Multiplicitas et æquivocatio tollit contradictionem; unde : canis latrat et canis non latrat, non est contradictio, quia potest referri ad diversa. Sed contradictio est inter ens et nihil, et iterum de quolibet prædicantur esse vel non esse, sicut contradictoria. Ergo esse et ens non sunt dictiones multiplices, sed importantes unum conceptum.

Undecimo. Possibile est esse, impossibile est esse, sunt contradictoria. Sed non essent contradictoria si esse importaret multos conceptus, quia in primo posset teneri pro uno, et in secundo pro alio. Ergo esse non importat plures conceptus.

Duodecimo. Illud quod habet proprias passiones et accidentia essentialia, habet propriam rationem; passiones enim non sunt de ratione subjecti, immo sunt extra eam, quamvis econtra subjectum sit intra rationem passionum. Sed ens habet proprias rationes et accidentia per se, quæ Commentator vocat

essentialia. Ergo habet propriam rationem distinctam a passionibus suis.

Decimotertio. Ultimæ differentiæ sunt primo diversæ nec habentes aliquid commune; si enim habent aliquid commune, tunc aliquo modo conveniunt et aliquo modo differunt, et sic non sunt primo diversæ; unde proceditur in infinitum, vel est devenire ad aliquas differentias in nullo convenientes. Sed si ens includeretur formaliter in conceptu illarum differentiarum, illæ haberent aliquid commune, in quo convenirent. Ergo necesse est aliqua reperire, quæ sint extra rationem formalem entis. Ergo ens dicit aliquam rationem communem ab aliis distinctam.

Decimoquarto. Quæstio, si est, alia est (α) a quæstione, quid est, ut patet 2. *Posteriorum* (t. c. 1). Sed quæstio si est quærit de generali conceptu entis, quo supposito, quæstio quid est quærit ultra de specialibus rationibus : utrum scilicet sit substantia vel accidens, homo vel asinus. Ergo conceptus entis communis est, alius a conceptibus particularibus.

Decimoquinto. Hæc propositio est vera : substantia est magis ens quam accidens, nam Philosophus eam ponit 7. *Metaphysicæ* (t. c. 14). Aut igitur hic fit comparatio substantiæ et accidentis in ordine ad solam dictionem, aut in ordine ad conceptus substantiæ et accidentis proprios, aut in ordine ad conceptum communem. Sed non potest dici quod in ordine ad dictionem, quia tunc quæstio erit nulla et de voce; et tamen Philosophus scientifice deducit quod substantia est principale ens et magis ens in tribus, scilicet diffinitione, cognitione et tempore; ut patet 7. *Metaphysicæ*. Nec potest dici quod fiat comparatio sub conceptibus propriis, quia tunc nihil est aliud dictu nisi quod substantia est magis substantia quam accidens sit accidens; immo propositio esset falsa, quia æque accidens est accidens sicut substantia est substantia. Ergo relinquitur quod fiat comparatio penes conceptum communem.

Decimosexto. Quæstio una quærit unum de uno. Sed quæstio an est, est una. Ergo quærit unum conceptum importatum per esse. Igitur ens dicit unum conceptum.

Decimoseptimo. Conceptus quo aliqua conveniunt non est idem cum conceptu quo differunt. Sed homo et albedo conveniunt in ente; differunt autem per conceptum substantiæ et accidentis et omnium aliorum. Ergo conceptus entis est alius a conceptibus propriis omnium aliorum.

Decimooctavo. Omni passioni correspondet aliquod subjectum adæquatum, ut patet primo *Posteriorum* (t. c. 9). Sed transcendentibus non correspondet aliquod subjectum (β) correspondentia adæquata. Ergo necesse est ponere aliquod commune decem prædicamentis cui insint transcendentia, sicut subjecto adæquato. Hoc autem non potest esse nisi ens. Igitur etc.

Decimonono. Magis differunt ens reale et ens rationis, quam Deus et decem prædicamenta quæ sunt vere realia. Sed rei reali et rationis potest esse unus conceptus communis, ut patet, quia possum esse certus quod similitudo dicit unum conceptum, et tamen esse dubius utrum similitudo sit quid reale vel rationis. Ergo multo fortius Deo et creaturis erit unus conceptus communis.

Vigesimo. Si illud quod minus videtur inesse, inest, et illud quod magis. Sed minus videtur quod aliquid aliud esset commune Deo et creaturæ quam ens, et tamen commune est Deo et substantiæ, quod utrumque est aliquid absolutum. Item commune est paternitati divinæ et paternitati Adæ, quod utraque est relatio. Item commune est Deo et homini, quod utrumque est hoc aliquid et subsistens. Ergo multo fortius ens vel conceptus entis erit communis Deo et creaturæ.

Vigesimoprimo. Constat quod de Deo habetur aliquis conceptus, non simpliciter simplex, utputa : Deus est actus purus, ens infinitum, et similes. Quæro igitur de conceptu illo importato per actum cui attribuitur purum, et de conceptu entis cui attribuitur infinitum, utrum sit solius Dei an solius creaturæ, aut communis Deo et creaturæ. Non solius Dei, quia tunc erit simpliciter simplex, et æque erit proprium Dei esse ens, sicut esse ens infinitum, quod nullus potest dicere. Nec solius creaturæ, quia tunc nullo modo competeret Deo. Relinquitur ergo quod sit communis Deo et creaturæ.

Vigesimosecundo. Constat quod ex creaturis habetur aliquis conceptus positivus de Deo; alias viator nihil cognosceret de Deo. Iste igitur conceptus positivus, aut est in creaturis formaliter, aut virtualiter; non enim aliter posset ibi assumere intellectus. Sed non potest virtualiter in creaturis esse, quia tunc esset ignobilior conceptibus creaturarum. Relinquitur ergo quod ille conceptus sit formaliter in creaturis, et per consequens unius rationis formalis in Deo et in eis.

Vigesimotertio. Hæc propositio est vera : Deus est ens infinitum. Quærendum est igitur de hac determinatione, infinitum, utrum denominet et determinet aliquem conceptum, aut solam dictionem. Non potest dici quod solam dictionem, quia nulla dictio est infinita; ergo necesse est dicere quod aliquem conceptum. Aut igitur conceptum proprium Deo, aut conceptum communem Deo et aliis. Non proprium Deo, quia illum eumdem conceptum determinat infinitum, cum dicitur ens infinitum, quem determinat finitum, cum dicitur ens finitum. Ergo necesse est dicere quod determinet communem conceptum.

Vigesimoquarto. Illa propositio est necessaria, in qua idem prædicatur de se; ista enim est necessaria : Cæsar est Cæsar. Sed propositio in qua prædicatur ens vel est, non semper est necessaria : ista enim

(α) *alia est.* — *est alia* Pr.
(β) *subjectum.* — *prædicatum* Pr.

est convertibilis: Cæsar est. Ergo, est, quod prædicatur hic, non prædicatur pro conceptu Cæsaris. Clarum est autem quod nec pro conceptu accidentis nec alterius rei. Ergo necesse est quod pro communi conceptu prædicetur.

Vigesimoquinto. Omnibus illis potest poni una intentio et conceptus communis per intellectum, quæ inter se assimilantur; universalia enim apud Aristotelem sumuntur ex singularibus per intellectum, qui considerat inter ea similitudinem, et ponit ea unam intentionem, ut dicit Commentator. Sed Deus et decem prædicamenta, et universaliter omne quod est, habent aliquam similitudinem; omnia enim conveniunt in esse; et iterum magis conveniunt Deus et rosa quam Deus et chimera. Ergo, ratione istius convenientiæ, intellectus poterit ab eis abstrahere unum communem conceptum. — Confirmatur, quia quæcumque conveniunt, in aliquo communi conveniunt. Sed Deus et rosa plus conveniunt quam Deus et chimera, cum Deus et rosa sint entia, chimera vero non est. Ergo Deo et rosæ est aliquis communis conceptus importatus per ens.

Et sic ex omnibus istis patet quod primo supponebatur.

Secundum autem suppositum, Scotus, ubi supra, sic (α) probat. Tum *primo,* quia conceptus entis ut sic est objectum scientiæ realis, scilicet *Metaphysicæ.* Tum *secundo,* quia nulla potentia fabricat sibi objectum apprehensionis primarium; quod patet inductione et ratione, quia ut sic præcedit potentiam et ejus actum, ex secundo *de Anima* (t. c. 33). Tum *tertio,* quia bonum, quod est passio entis, non est in anima subjective; sed subjectum non est minoris entitatis sua passione. Tum *quarto,* quia realius convenit substantia cum accidente quam chimera; quod patet, quia præter quemcumque actum intellectus illa duo prima sunt entia, et tertium non ens. Tum *quinto,* quia si enti in quantum ens repugnet conceptus realis accipiendo ly in quantum reduplicative, tunc repugnaret cuilibet enti; consequens est falsum; tenet consequentia ex secundo *Priorum* (cap. 5): Si justitia esset bonum in eo quod bonum, justitia esset omne bonum. Tum *sexto,* quia non reale non includitur per se in reali cum sint opposita; sed conceptus entis per se includitur in aliis cum prædicetur in quid; igitur.

Et sic probat secundum suppositum.

Istis autem suppositis probat tertium, scilicet quod conceptus entis sit univocus Deo et cæteris entibus.

Tum **primo**, quia habet unum nomen commune, et secundum idem nomen eamdem rationem communem; patet ex præcedentibus, quia non solum vocaliter, sed etiam realiter Deus est ens, et creatura similiter.

(α) *sic.* — *hic* Pr.

Tum **secundo**, quia unica distributione distribuitur ens pro Deo et creatura dicendo omne ens; hoc autem non est verum in æquivocis, nec in analogis.

Tum **tertio**, quia quidquid repugnat Deo secundum quod ens repugnat creaturæ secundum quod ens et econverso; hoc autem non esset verum nisi ratione univocationis et uniformitatis ipsius entis in eis.

Tum **quarto**, quia nullum æquivocum seu analogum proprie multiplicatur ad multiplicationem suorum significatorum; ens autem multiplicatur etiam proprie, ut cum dicitur, Deus et creatura sunt duo entia, et duo prædicamenta duo entia.

Tum **quinto**, quia conceptus entis secundum quidditatem propriam est communis et communicabilis quidditative pluribus dubiis; ergo non est illis unicus: assumptum patet, nam conceptus entis est primo notus et notissimus notitia distincta, dubium autem est de pluribus, utrum sint substantia, vel accidens, quibus est communis et communicabilis quidditative conceptus entis.

Tum **sexto**, quia omne quod habet quid, est univocum, quia prædicari in quid, dicit rationem quidditativam; sed ens habet quid, ut patet ex primo et secundo suppositis.

Tum **septimo**, quia tertio et quarto *Metaphysicæ,* ens non est genus, quia est de intellectu cujuslibet; sed si non esset univocum, posset esse extra intellectum aliquorum; igitur ens est univocum.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta contra primam conclusionem dicturus, præmitto quid intelligo per rationem entis, vel boni, aut alicujus alterius.

Sciendum est quod secundum sanctum Thomam, 1. *Contra Gentiles,* cap. 53: « Intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem est necessarium, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem. In quo cum intellectu convenit imaginatio. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem separatam a conditionibus materialibus sine quibus in rerum natura non exsistit; et hoc non posset esse nisi intellectus prædictam intentionem sibi formaret. Hæc autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intellectualis operationis, est aliud a specie intelligibili quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intellectualis operationis principium, licet utrumque sit intellectæ rei similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei

exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei consimilem; quia quale est unumquodque, talia operatur; et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujus intentionem, rem illam intelligat. » — Hæc ille in forma. — Item 1. *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 3, dicit : « Ratio, inquit, secundum quod sumitur in proposito, nihil aliud est quam illud quod intellectus apprehendit de significatione nominis alicujus; et hoc, in his quæ diffinitionem habent, est ipsa rei diffinitio, secundum quod dicit Philosophus 4. *Metaphysicæ* (t. c. 28): *Ratio quam significat nomen est diffinitio.* Sed quædam dicuntur habere rationem sic dictam, quæ non diffiniuntur; sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quæ non diffiniuntur, quia sunt genera generalissima; et tamen ratio qualitatis est illud quod significatur nomine qualitatis, et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert utrum illa quæ dicuntur habere rationem, habeant diffinitionem aut non. Et sic patet quod ratio sapientiæ, quæ de Deo dicitur, est illud quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa divina sapientia non possit diffiniri. Nec tamen hoc nomen, ratio, significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiæ vel per aliud nomen rei; sed significat conceptionis hujus intentionem (α), sicut et hoc nomen, definitio, et alia nomina secundæ impositionis. Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi (β) ipsa intentio quam nomen rationis significat sit in re, aut etiam ipsa conceptio cui convenit talis intentio sit in re extra animam, cum sit in anima, sicut in subjecto, sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam, est aliquid quod respondet conceptioni animæ sicut significatum signo. Unde sciendum quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur hoc nomine, homo; et talis conceptio intellectus habet immediate fundamentum in re, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie dicatur de re. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quæ est extra animam; et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus (γ) nominis, genus, non est similitudo alicujus rei existentis extra animam, sed in hoc quod intellectus intelligit animal, ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujus intentionis, licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa; unde intellectus non est falsus qui hujusmodi intentiones adinvenit; et simile est de omnibus aliis quæ consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicarum et hujusmodi. Aliquando vero illud quod significatur per nomen non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimeræ, quia neque est similitudo rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturæ, et ideo (α) ista conceptio est falsa. Unde patet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis cui accidit esse rationem, est in re; et hoc contingit proprie quando conceptio intellectus est similitudo rei. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quid intelligo per rationem, per intentionem, per conceptionem entis. Eamdem ponit sententiam, prima parte, q. 5, art. 2; q. 13, art. 4; q. 34, art. 1. Idem in quæstionibus de *Potentia Dei*, q. 7, art. 1 et 6, et q. 9, art. 5. Item *de Veritate*, q. 3, art. 2, et q. 5, per totum. — Sciendum tamen quod rationem quandoque aliter accipit, sicut cum dicitur : hoc est ratio agendi, et hujusmodi, vocans rationem principium quo, activum vel formale. Rationem etiam quandoque, sed raro, vocat ipsam quidditatem rei, quam explicat diffinitio, sicut est humanitas.

I. Ad argumenta Aureoli. — Istis præmissis, dicitur **ad primum** contra primam conclusionem, quod conceptus entis coincidit in idem cum aliis conceptionibus, aliquo addito. Omnis enim conceptus aliquid addit supra conceptum entis. Quod ostendit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 1, art. 1, ubi sic ait : « Illud quod intellectus primo concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit, primo suæ *Metaphysicæ*. Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid (β) quasi natura extranea, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quælibet natura est essentialiter ens, unde et Philosophus tertio *Metaphysicæ* (t. c. 10) probat quod ens non est genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere ad ens vel supra ens, in quantum exprimunt modum entis, qui entis nomine non exprimitur; quod contingit dupliciter. *Uno modo* ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et juxta hos modos accipiuntur diversa genera rerum,

(α) a verbo *sicut et hoc nomen,* usque *in re,* om. Pr.
(β) *quasi.* — *quia* Pr.
(γ) *nominis.* — Om. Pr.

(α) *ideo.* — Om. Pr.
(β) *aliquid quasi natura extranea.* — *aliqua natura extranea* Pr.

substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiæ exprimitur specialis modus essendi, scilicet per se ens. Et isto modo addunt ad ens alia transcendentia. » — Hæc ille in forma.

Similem sententiam ponit quæstione vigesimaprima, articulo primo, ubi dicit quod « decem genera addunt ad ens per modum contrahendi et determinandi ; sicut homo addit ad animal, non ita quod sit aliqua res in homine quæ sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis ; sed animal per hominem contrahitur : quia illud quod actualiter et determinate continetur in ratione hominis, implicite et potentialiter continetur in ratione animalis. Per hunc ergo modum decem prædicamenta addunt ad ens ; non quidem accidens aliquod, nec aliquam differentiam quæ sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa essentia rei (α). Bonum autem et alia transcendentia addunt aliquid super ens, non aliquid reale per modum contrahentis, sed aliquid quod est rationis tantum, sive sit negatio, ut unum quod addit negationem divisionis, sive sit relatio rationis, secundum quam illud dicitur ad aliquid referri a quo non dependet, sicut bonum et verum, quæ super intellectum entis, addunt rationem perfectivi ipsius intellectus vel rei extra ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod alii conceptus addunt aliquid ad conceptum entis. — Et cum dicit arguens : si addunt aliquid, addunt ens ; dico quod addunt illud, quod est ens, sed non sub ratione entis, sed sub alia ratione determinatiori et actualiori. Nec est inconveniens quod aliquis conceptus sic addat ens enti illo modo quo aliquid repræsentatum in particulari additur sibi ipsi repræsentato in confuso. Addunt igitur, non aliud significando, sed alio modo ; scilicet explicatius exprimendo quod conceptu entis implicite designatur.

Ad secundum negatur major. Conceptus enim entis est absolutus, ut expresse ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, art. 1, ad primum, ubi dicit quod « ens dicitur absolute, sed bonum superaddit habitudinem causæ finalis ». Nec hoc prohibet quin conceptus entis vel ens dividatur in absolutum et respectivum. Dico igitur quod major est falsa. —

Sciendum etiam quod aliquam rationem abstrahere ab oppositis differentiis, potest intelligi dupliciter. Primo modo, quod nulla illarum per se convenit tali rationi ; et illo modo ratio entis abstrahit ab absoluto et respectivo. Secundo modo, quia nulla talium differentiarum illi rationi convenit per se nec per accidens ; et sic major dicti argumenti est falsa. — Et ad probationem dico quod propositio ibi assumpta falsa est, scilicet quod si conceptus divisus per aliquas differentias dicit aliquam unam rationem, illam oportet esse indifferentem et mediam per abnegationem inter illas isto modo, loquendo præcipue de conceptu qui, licet dividatur oppositis differentiis et immediatis, potest tamen accipi ad unam illarum ut superior et communior, et similiter ut inferior ad illam ; sicut manifeste patet de conceptu vel intentione « universalis ». Potest enim ille conceptus accipi ut superior ad illud universale, quod est genus, et ut inferior ad illud ; unde genus est uno modo superius universali, et alio modo inferius : nam universale continet sub se genus, speciem, differentiam, proprium et accidens, tamquam inferiora se, et quasi species suas ; similiter genus, sub se, universale, cum omnia genera sint inferiora ad hoc quod dico, genus ; modo universale est quoddam de numero omnium generum ; et patet quod universale dicit unam rationem et unum conceptum, licet dividatur per illa quinque supradicta et non sit dare universale medium per abnegationem. Ita in proposito. Ratio entis dividitur per absolutum et respectivum ; tamen ratio entis potest accipi ut superior ad absolutum, quia omne absolutum est ens et non econtra ; similiter absolutum potest accipi ut superius ad rationem entis, omnia enim absoluta continentur sub hoc communi, absolutum, ratio autem entis est de numero absolutorum. Non igitur aliquid prohibet ens habere unam rationem, licet dividatur per absolutum et respectivum quasi per differentias oppositas et immediatas. Nec similiter est inconveniens quod conceptus entis dividatur per ens in anima et ens extra animam tamquam per contradictoria, et tamen conceptus entis est ens in anima. De isto nempe modo arguendi possunt dare infinitæ instantiæ. Nam illius argumenti fundamentum in hoc stat, quod nullus conceptus divisus per aliquas differentias, si sit unus vel dicens unam rationem, incidit in aliquam illarum. Hæc autem maxima multas habet instantias præsertim in secundis intentionibus, ut est exemplificatum de intentione universalis et intentione generis. Item recipio illum conceptum, qualitas, quam format intellectus. Constat quod ille dividitur in qualitatem corporalem et spiritualem ; et tamen iste conceptus, qualitas, incidit in unam partem divisionis, est enim qualitas spiritualis ; et sic de multis aliis exemplis. Dico igitur quod nullus conceptus unus divisus per aliquas differentias incidit in aliquam illarum tamquam inferius sub superiori, nisi talis conceptus super se reflectatur, sicut est conceptus entis, conceptus qualitatis, conceptus accidentis et multorum aliorum ; conceptus enim entis reflectitur supra se, quia significat se et omnia alia, similiter conceptus qualitatis significat omnes qualitates, et ipse est quædam qualitas ; et in talibus unus conceptus est inferior ad seipsum ; conceptus enim entis, ut est signum, est superior ad se ut est res ; vel, secun-

---

(α) *in ipsa essentia rei. — in exsistentia rei* Pr.

dum alios, ille conceptus sumptus significative est superior ad se ut exstat materialiter. Nihil mirum ergo si talis conceptus sit inferior ad unam de differentiis dividentibus ipsum: inferior quidem, ut sumitur pro se; superior autem, ut sumitur pro illis quæ naturaliter repræsentat in tota sua latitudine.

Ad tertium dicitur quod aliqua esse primo diversa potest contingere dupliciter. Uno modo, quia in nullo reali conveniunt, nec in aliqua forma univoce ab ipsis participata, nec habent proprie differentias, quibus ad invicem sub illo communi distinguantur; et sic conceditur quod decem prædicamenta sunt primo diversa, ut ponit sanctus Thomas, primo *Contra Gentiles*, capitulo septuagesimo primo, ubi sic dicit: « Prima quæ seipsis distinguuntur mutuo negationem includunt, ratione cujus negativæ propositiones in eis sunt immediatæ, ut: nulla quantitas est substantia. » — Hæc ille. — Alio modo, quia in nulla intentione communi conveniunt; et sic dico quod nulla duo sunt primo diversa, cum omnia entia conveniant saltem in intentione entis et in conceptu ejus. Illa autem quæ sunt, primo modo, primo diversa, possunt convenire in aliquo communi conceptu. Et cum dicitur quod non, quia tunc oportet quærere per quid distinguerentur, et per quid convenirent, etc.; dico quod argumentum non valet. Nam secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 22, q. 1, art. 3, ad secundum, « aliter dividitur univocum, aliter æquivocum, aliter analogum: æquivocum enim dividitur secundum res significatas; univocum vero secundum diversas differentias; sed analogum secundum diversos modos. Unde cum ens prædicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos; unde cuilibet debetur proprius modus prædicandi. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod primo diversa possunt habere unam communem intentionem analogam vel conceptum sub quo illa distinguuntur, non per alias differentias, sed seipsis, sicut diversis modis participandi rationem illam, sic quod illa ratio est similior uni quam alteri sub illa ratione analogorum (α).

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** negatur major. Cum enim dicimus aliquod nomen significare immediate aliquam rem, non est sensus quod significet sine conceptu medio, quia omne nomen prius significat conceptum quam rem, primo *Perihermenias* (cap. 1); sed est sensus quod non significat aliquam rem, prius quam illam quam dicitur immediate significare; sicut nomina specierum prius significant naturam quam supposita naturæ. Unde, quia decem prædicamenta non participant aliquam naturam communem unam unitate univoci, ideo ens dicitur significare illa immediate.

Ad secundum dicitur quod decem genera ideo dicuntur prima intellecta, ratione jam dicta: quia nullam naturam communem univoce participant; non autem quia non conveniant in aliqua intentione communiori.

Ad tertium dicitur quod decem prædicamenta dicuntur simplicia, quia non addunt ad ens aliquam differentiam proprie dictam, quæ scilicet non includat ens in sua ratione, sicut rationale non includit animal sed concomitatur, secundum Avicennam; similiter nec addunt ad ens aliquid quod non contineatur implicite in ente; et ideo non sunt, secundum suam quidditatem, essentialiter composita ex genere et differentia, etc.

Ad quartum dicitur quod decem prædicamenta nihil habent commune univocum, vel æqualiter (α) ab eis participatum, sive rem, sive intentionem.

Ad quintum dicitur quod solutio ibi data sufficit. Nec valet replica. Quia species, licet se habeant secundum prius et posterius, quantum ad esse, non tamen sunt inæquales in intentione communi sui generis. Non sic decem prædicamenta sub ente.

Ad sextum dicitur quod illa attributio attenditur non quantum ad diversos conceptus quos dicat ens, sed quantum ad res, quæ diversimode se habent in participando illum conceptum. Unde argumentum bene probat quod ens non dicit aliquam naturam æqualiter (β) participatam.

Ad septimum dicitur quod in primario significato entis, est attributio, loquendo de significato quod est res; non autem de significato quod est conceptus, sic quod in conceptibus sit attributio unius ad alium, sed conceptus est tantum unus; tamen dissimiliter se habet in rebus significatis, et inæqualiter participatur ab eis.

Ad octavum dico quod omnia quæ habent unum conceptum æqualiter (γ) participatum, habent unam ideam; sed si illum inæqualiter participent, non est necesse.

Ad nonum dicitur quod sanum habet unam intentionem, ad quam habent sua analogata diversas habitudines, licet sit alia analogia sani et entis, ut dictum est.

Ad decimum negatur major. Et causa negationis sæpe dicta est, assignando differentiam inter analoga et æquivoca, et distinguendo de multiplici modo analogici, in probatione nonæ conclusionis.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. Ad argumenta contra tertiam conclusionem, dicitur quod solum probant quod quidditas rei materialis non sit formale obje-

(α) *analogorum.* — *analogatorum* Pr.

(α) *æqualiter.* — *essentialiter* Pr.
(β) *æqualiter.* — *essentialiter* Pr.
(γ) *æqualiter.* — *essentialiter* Pr.

ctum intellectus conjuncti; nec hoc negatur in illa conclusione. Sed non probant quin quidditas materialis sit materiale objectum ejusdem, sibi proportionatum pro statu isto, in quo non intelligit naturaliter immediate et in se nisi res sensibiles, nec quidditatem alicujus videre potest nisi eorum quæ habent phantasmata et species intelligibiles illa perfecte repræsentantes, et eorum quorum quidditas ex sensibilibus cognosci potest; substantias autem immateriales non intelligit in seipsis, cum non habeant phantasmata, nec intellectus habeat species illarum essentiam perfecte repræsentantes, sed intelligit eas in rebus sensibilibus et per earum phantasmata et species, ex quibus non sufficienter conspicitur quidditas alicujus substantiæ separatæ, ut supra longius extitit declaratum.

Ad primum ergo dicitur quod major est vera de objecto formali, non autem de objecto materiali. Et ideo conceditur quod intellectus potest ferri super oppositum quidditatis materialis, quæ est objectum proportionatum intellectui conjuncto, non autem super oppositum entis, quod est ejus objectum formale.

Ad secundum conceditur major, loquendo de objecto formali, licet non de materiali. Ad minorem similiter dicitur quod licet Metaphysica tractet de substantiis immaterialibus, hoc tamen non facit quod perducat ad cognoscendum quid sunt, sed quia sunt; nec considerat eas in se, sed per viam remotionis, et eminentiæ, et causalitatis. Unde substantiæ immateriales separatæ, pro illo statu, sic cognoscuntur : nam intellectus noster, primo cognoscit quidditatem cujus accepit speciem a phantasmate; secundo, cognoscit actum suum; tertio, seipsum; quarto, naturam animæ intellectivæ; et ulterius, ex cognitione animæ nostræ devenit in notitiam substantiarum separatarum qualemcumque; quia licet de re materiali sciat quid est, et de actu suo, et de se, et de substantia animæ, non tamen de substantiis separatis cognoscit quidditatem. Quod autem intellectus conjunctus actum suum cognoscat quid sit per objecta materialia, et consequenter seipsum et essentiam animæ, ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 87, art. 3 : « Est, inquit, quidam intellectus, scilicet humanus (α), qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura rei materialis; et ideo illud quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi (β) objectum, et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum, et per actum (γ) cognoscitur intellectus, cujus perfectio est ipsum intelligere; et ideo Philosophus dicit (2° *de Anima*, t. c. 33), quod objecta præcognoscuntur actibus et actus potentiis (α). » — Hæc ille. — Similiter, q. 88, art. 2, ad 3, dicit : « Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est ejus actus proprius, ejus perfecte demonstrans virtutem et naturam; sed neque per hanc, neque per aliqua quæ in rebus materialibus inveniantur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura, quia hujusmodi earum non adæquant virtutem. » — Hæc ille. — Et, ad secundum, ibidem : « De rebus materialibus superioribus, maxime tractatur, in scientiis, per viam remotionis; sic enim corpora cœlestia notificat Aristoteles (in 1. *de Cœlo et mundo*), per negationem proprietatum corporum inferiorum. Unde multo magis substantiæ immateriales cognosci non possunt a nobis, nec earum quidditates apprehendimus, sed de eis nobis in scientiis dogmata traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales. » — Hæc ille.

Et similiter, tertio *Contra Gentiles*, cap. 46, dicit : « De substantiis separatis, anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt; non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis, hoc quod sint intellectuales quædam substantiæ (β) cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animæ oportet uti ut principio ad ea quæ de substantiis separatis cognoscimus. Non autem oportet quod si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum quod quid est de anima nostra, quod etiam ad cognoscendum quod quid est de substantiis separatis, per hujusmodi scientias devenire possimus; nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad cognoscendum (γ) de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. Potest tamen, per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum; quod non est earum substantias intelligere. » — Hæc ille. — Ubi notanter dicit genus remotum, quia sicut ponit 1. p., q. 88, art. 2, ad 4 : Nihil potest cognosci a nobis de angelis, secundum rationem speciei eorum. Ait enim sic : « Substantiæ immateriales creatæ, in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus,

(α) *scilicet humanus.* — Om. Pr.
(β) *hujusmodi.* — *ejus* Pr.
(γ) *actum.* — *actus* Pr.

(α) *præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.* — *cognoscuntur actibus et potentiis* Pr.
(β) *hoc quod sint intellectuales quædam substantiæ.* — *hoc quod sunt quidem intellectuales* Pr.
(γ) *cognoscendum.* — *distinguendum* Pr.

neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere. Unde, per similitudines rerum materialium, aliquid affirmative cognosci potest de angelis, secundum communem rationem generis, licet non secundum speciem; de Deo autem, nullo modo. » — Ex quibus omnibus patet quod de nulla forma separata, cognoscimus quid est; hoc est, ejus quidditatem et essentiam non cognoscimus perfecte et distincte, licet cognoscamus de ea, quia est, aut quid non est, scilicet aliqua prædicata communia confusa, et distinctionem ejus a substantiis materialibus per remotionem.

Et sic patet **ad secundum.**

Ad tertium similiter negatur major, loquendo de objecto materiali proportionato potentiæ pro aliquo statu. Potest enim extendi ad altiorem rationem quam sit (α) ratio illius materialis, sed illam rationem altiorem non inveniet nisi in objecto materiali sibi proportionato, seu in (β) illis ad quorum cognitionem manuducitur per illud objectum proportionatum. Et hoc dicit sanctus Thomas, 1. p., q. 87, art. 3, ad 1um, ubi ait : « Objectum intellectus est quoddam commune, scilicet ens et verum; sed primum objectum intellectus non est quodlibet ens, sed ens consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem devenit omnium aliorum. » — Hæc ille.

Ad quartum conceditur major, de objecto formali, non autem de materiali proportionato.

Ad quintum similiter patet quod non procedit contra intellectum conclusionis.

Ad sextum dico quod per quidditatem rei materialis, intelligo quidditatem rei compositæ ex materia et forma, cujus potest haberi phantasma; talem autem quidditatem dicimus esse objectum materiale primum et proportionatum intellectui conjuncto, non quin alia intelligat, sed quia non primo alia intelligit, immo omnia per illud objectum intelligit, ut prædictum est.

Ad septimum dico quod facit pro declaratione opinionis nostræ.

Ad octavum dico quod mens fuit Philosophi quod intellectus noster intelligeret materialia et immaterialia; sed materialia, per proprias species perfecte repræsentantes quidditatem eorum, et ideo in se; immaterialia vero, licet cognoscantur a nobis, tamen inspicimus ea in phantasmate, vel specie alicujus materialis, ut ponit sanctus Thomas, 1. p., q. 84, art. 7, ad 3um : « Incorporea, inquit, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum phantasmata habemus, sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut dicit Dionysius (*de Divinis Nom.*, cap. 1), cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam substantias incorporeas in statu viæ cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo, cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necessario habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata. » — Hæc ille. — Quod autem additur de Commentatore, parum valet : nam ipse in hoc erravit, et fuit contra Philosophum, ejus exemplum depravando. Dicit enim Aristoteles (2. *Metaphys.*, t. c. 1) quod intellectus noster se habet ad manifestissima rerum, sicut oculus vespertilionis ad lucem solis. Ipse autem Commentator dicit quod non est simile de intellectu nostro ad substantias separatas, et de oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem ; quod tali ratione probat ibidem : quia si illa quæ sunt intellecta secundum se, scilicet substantiæ separatæ, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent, sicut si esset aliquod visibile quod nullo sensu posset videri. Istam autem rationem, simul cum positione sua de substantiarum separatarum cognitione, improbat sanctus Thomas, super secundo *Metaphysicæ* (lect. 1), dicens « rationem illam esse derisibilem propter duo. Primo quidem, in hoc quod cognitio intellectus nostri non est finis substantiæ separatæ, sed magis e converso; unde non sequitur quod si non cognoscamus substantias separatas, quod propter hoc sint frustra; frustra enim est quod non consequitur finem ad quem est. Secundo, quia etsi substantiæ separatæ non intelligantur a nobis, secundum suas quidditates, intelliguntur tamen ab aliis intellectibus, sicut si solem non videat oculus nycticoracis, videt tamen oculus aquilæ ». — Hæc ille. — Idem ponit, tertio *Contra Gentiles*, cap. 43 et 45. Item 1. p., q. 88, art. 1, in principali responsione, et ad quartum.

Ad nonum dicitur quod procedit de objecto formali, non autem de materiali prō statu isto : nam anima separata, secundum sanctum Thomam, 1. p., q. 89, art. 1, quia habet alium modum essendi, quam conjuncta, habet alium modum intelligendi : « Animæ, inquit, secundum illum modum essendi quo est unita corpori, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata, quæ sunt in corporeis organis. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt simpliciter intelligibilia, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad tertium, dicit quod « anima separata non intelligit per species innatas, vel quas tunc abstrahat, nec solum per species conservatas, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo; unde, cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. » — Hæc ille.

Ad decimum patet per idem. Licet enim sit eadem

(α) *sit.* — *fuit* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

potentia, non tamen habet eumdem modum essendi; et ideo nec idem objectum materiale sibi proportionatum, sed idem objectum formale habet.

Ad undecimum dicitur sicut ad secundum et octavum. Actus enim intellectus et voluntatis cognoscuntur per objecta. Unde, tertio *Contra Gentiles,* capitulo quadragesimo sexto, dicit sanctus Thomas : « De anima scimus quia est, per se ipsam, in quantum actus ejus percipimus. Quid autem sit, inquirimus ex actibus et objectis, per principia scientiarum speculativarum. Ita etiam de his quæ sunt in anima nostra, scilicet de (α) potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus. » — Hæc ille. — Unde patet quod argumenta ista procedunt ex falso intellectu, ac si sanctus Thomas poneret quod formalis ratio objecti intellectus esset quidditas rei materialis, quod tamen nunquam sensit, ut patet per prædicta.

§ 3. — AD ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra quintam conclusionem dicitur quod responsio ibi data sufficit. Nec replica facta ibidem, usquequaque valet. Secundum enim quod ponit sanctus Thomas, tertio *Contra Gentiles,* capitulo quadragesimo octavo, tam Philosophus quam sui commentatores passi sunt magnas angustias super ista materia. Nam Aristoteles videtur primo *Ethicorum* (cap. 10) innuere quod homo non possit pervenire ad perfectam felicitatem, cum non possit in hac vita pertingere ad perfecte cognoscendum substantias separatas, in quarum speculatione ultima ejus beatitudo consistit. Alii autem commentatores ejus posuerunt hominem posse pervenire ad hoc. Sed modus est erroneus. Unde sanctus Thomas, ibidem, positis multis rationibus ad probandum quod in hac vita nullus potest pertingere ad perfectam felicitatem, concludit : « Propter has igitur rationes Alexander (β) et Averroes posuerunt ultimam felicitatem non esse in cognitione humana quæ est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristoteles (10. *Ethic.*, c. 8) vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita, quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur, hinc inde, eorum præclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes præmissas, homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima immortali existente; in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiæ separatæ. Erit ergo ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non fuit mens Aristotelis (10. *Ethic.*, cap. 8) quod homo in hac vita, pertingere posset ad cognoscendum quidditates substantiarum separatarum. Et licet ipse non posuerit expresse aliam vitam, tamen rationes suæ debent ad hoc eum movere; præsertim ista, quia desiderium naturale non potest esse frustra; quod esset, nisi impleretur; sed desiderium naturale cognoscendi maxime intelligibilia non impletur in hac vita; igitur, etc.

Ad secundum negatur consequentia. Nec valet probatio. Quia improportio potentiæ ad objectum est duplex. Una scilicet, quando objectum sic improportionatur potentiæ, quod non continetur sub ratione formali objecti illius potentiæ, quo modo improportionatur visus sonis, vel auditus coloribus. Alia est quando objectum continetur sub ratione formali objecti potentiæ, sed tamen ipsius objecti modus essendi excedit modum essendi naturæ cognoscentis, quæ tamen natura potest elevari ad altiorem modum; sicut visus noctuæ est improportionatus luci solis, potest tamen proportionari. Tunc dicitur quod potentia primo modo improportionata objecto, non potest reduci ad proportionem, sed bene potentia secundo modo improportionata. Unde visus non potest elevari ad videndum substantiam incorpoream, intellectus tamen noster potest, licet uterque sit improportionatus substantiæ separatæ. Quod ostendit sanctus Thomas 1. p., q. 12, art. 4, ad 3um : « Visus, inquit, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale; sed intellectus noster vel angelicus, quia a materia (α), secundum naturam, aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam, per gratiam, ad aliquid altius elevari; et hujus signum est quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognovit : nullo enim modo percipere potest naturam nisi ut hanc; sed intellectus potest in abstractione considerare quæ in concretione cognovit : etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, considerans ipsam formam per se; et similiter intellectus angelicus, licet naturale sit ei cognoscere esse concretum, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse (β) et aliud est esse suum. Et ideo, cum intellectus creatus, per suam naturam, natus sit apprehendere formam concretam, et esse concretum, in abstractione, per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari, ut cognoscat substantiam separatam subsistentem et esse separatum subsistens. » — Hæc ille.

(α) *de.* — *in* Pr.
(β) *Alexander.* — *Alexandri* Pr.

(α) *a materia.* — Om. Pr.
(β) *Aliud est ipse.* — *Aliud ipsum* Pr.

Ad tertium patet responsio per prædicta. Potentiæ enim distinguuntur penes objecta formalia, non autem materialia. Modo, anima conjuncta et separata non habent diversa objecta formalia.

Ad quartum dico quod agens per intellectum cognoscit ultimum finem in universali ratione summi boni; hoc autem non est cognoscere illum quantum ad quod quid est.

Ad quintum dicitur quod multiplex est veritas, secundum multiplicitatem intellectuum. Unde dico quod alia est veritas lapidis, in comparatione ad intellectum creatum, et alia ad intellectum divinum, sicut ostendit sanctus Thomas, 1. p., q. 16, art. 6. Dico igitur quod primam veritatem, scilicet intellectus divini, anima non cognoscit in seipsa, sicut nec ideas divini intellectus, sed cognoscit illam veritatem, in quantum resultat in ipsa anima. Unde sanctus Thomas, ibidem, ad primum, dicit : « Anima non secundum quamcumque veritatem judicat de omnibus rebus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. » — Hæc ille.

Ad sextum dicitur quod ignorantia substantiarum separatarum non est sicut cæcitas, quia in vita alia sciemus (α) quid sunt.

Ad septimum dicitur quod quantumcumque effectus ducant in cognitionem primæ causæ, quia tamen non adæquant illius virtutem, per hujusmodi effectus nunquam poterit actus separatæ substantiæ deprehendi. Unde sanctus Thomas, 1. p., q. 12, art. 12 : « Quia, inquit, nostra naturalis cognitio a sensu principium sumit, inde se tantum nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest pertingere ad hoc, intellectus noster, quod divinam essentiam videat; quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causæ (β) non adæquantes : unde ex sensibilium cognitione, non potest tota Dei virtus cognosci; et per consequens, nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est; et ut cognoscamus (γ) de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata; unde cognoscimus de ipso habitudinem ad creaturas, quod scilicet est omnium causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur, et quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia omnia superexcedit. » — Hæc ille. — Et articulo sequenti, ad primum, sic ait : « Licet per revelationem gratiæ, in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et inquantum aliqua ei attribuimus ex revelatione divina, ad quæ naturalis ratio non pertingit, ut Deum esse trinum et unum. » — Hæc ille.

Ad responsionem ibi datam, dico quod utraque bona est, si bene intelligitur. Prima quidem, qua dicitur quod de Deo non cognoscimus quid est, sed quia est. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 1, ad 9um : « Tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando diffinit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa rei quidditate, quæ per omnia ipsi rei respondet. Jam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repræsentatione ejus. Et ideo quod quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet. Et hæc est summa cognitio quam de ipso in statu viæ habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne illud quod cogitamus de Deo, ut patet per Dionysium, capitulo primo *de mystica Theologia.* » — Hæc ille. — Hoc etiam declarat sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 49 : « Omnis, inquit, intelligibilis species, per quam intelligitur quidditas, vel essentia alicujus rei, comprehendit, in repræsentando, rem illam; unde et diffinitiones (α) significantes quod quid est, terminos etiam vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repræsentet, cum quælibet creata similitudo alicujus sit generis determinati, non autem Deus. Non est igitur possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia (β) intelligatur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quid intelligit cum dicit quod de Deo cognoscimus quid est. Subdit etiam ibidem : « Per effectus Dei pertingere possumus ut cognoscamus de Deo quia est, et quod causa aliorum est, et (γ) aliis supereminens, et ab omnibus remotus; et hoc est ultimum et perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita; unde Dionysius dicit, in libro *de mystica Theologia* (cap. 1), quod *Deo quasi ignoto conjungimur;* quod quidem contingit, dum de Deo, quid non sit cognoscimus, quid vero sit, penitus manet ignotum. Unde et ad hujusmodi sublimissimæ cognitionis ignorantiam demonstrandam, dicitur de Moyse, *Exodi* (cap. 20, v. 21), quod *accessit ad caliginem in qua Deus erat.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo prima responsio data ibidem est intelligenda.

Et similiter patet de secunda aliqualiter, scilicet quomodo de Deo non cognoscimus, quid est, sed quid non est; hoc est, quod omnia quæ dicuntur de creaturis uno modo possunt a Deo removeri, secundum quod ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 1, ad 4um : « Quando, inquit, in divinis procedimus per viam remotionis, primo negamus

(α) *sciemus.* — *sciremus* Pr.
(β) *causæ.* — Om. Pr.
(γ) *de Deo an est; et ut cognoscamus.* — Om. Pr.

(α) *diffinitiones.* — *diffinientes* Pr.
(β) *substantia.* — Om. Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.

corporalia, et secundo intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia, et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius; unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse (α), secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiæ, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viæ pertinet, optime Deo conjungimur, ut Dionysius dicit, et hæc est caligo, in qua Deus habitare dicitur. » — Hæc ille. — Item, dist. 22, q. 1, art. 2, exponens illud Dionysii, cap. 2, *cœlestis Hierarchiæ : Negationes in divinis sunt veræ, affirmationes autem incompactæ* (β), sic dicit, ad primum : « Cum in nomine duo sint, modus significandi, et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo, vel secundum utrumque, sed non potest dici de eo nisi secundum alterum tantum. Et quia ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit, ideo dicit Dionysius (cap. 1) quod negationes sunt absolute veræ, sed affirmationes non nisi secundum quid, quia : quantum ad significatum tantum, et non quantum ad modum significandi. » — Hæc ille. — Et similiter, 1 p., q. 13, art. 3, ad 2um : « Ideo, inquit, Dionysius dicit hujusmodi nomina negari a Deo, quia illud quod significatur per nomen, non convenit Deo eodem modo quo significat nomen, sed excellentiori modo; unde ibidem dicit quod Deus est *super omnem substantiam et vitam.* » — Hæc ille. — Huic concordat Dominus Albertus, libr. 2, *de Causis,* tractatu secundo, cap. 9, ubi sic ait : « Intelligentia autem cognoscit illud quod supra se est; cognitione autem non quidem perfecta, eo quod cognoscit cognitione quia (γ), et non quid est, eo quod cognoscit per cognitum posterius. Bonitas enim effluens a superiori, posterius est superiori, et cum sic cognoscitur per bonitatem ab eo effluxam, cognoscitur per effectum suum, qui posterior est, et hæc est cognitio quia et non quid est; propter quod de tali cognitione, ut dicit Alfarabius (δ), et idem confirmat Dionysius, potius cognoscimus quid non est, quam quid est. Quamvis cognoscamus quod est ens, et vita, et intellectus, et lumen, et verum, et bonum, nihil tamen horum est per modum istum quo ista cadunt in cognitione inferioris. Cognitio enim est secundum facultatem cognoscentis; facultas autem inferioris deficit a facultate superioris; propter quod tali cognitione magis cognoscitur quid non est, quam quid est. Quia tamen, ut dicit Rabbi Moyses, negatio restringitur ad cogniti naturam, iste alius modus est cognitionis. Si enim dicam quod primum est ens, ens autem est (α) corporeum vel incorporeum, et dicam quod primum principium non est corporeum, restringitur cognitio ad ens incorporeum. Si rursus dicam incorporeum ens intellectuale vel sensibile, et dicam quod primum non est sensibile, restringitur cognitio ad ens intellectuale. Cum autem primum principium non sit ens intellectuale, prout ab inferiori apprehensum est, non proprie affirmari potest ens intellectuale de primo principio; et si affirmatur et prædicatur, erit sicut superius coarctatur (β) inferiori; propter quod dicit Dionysius quod oportet in primo principio omnium affirmationes potentius negare tamquam de eo quod nihil est omnium eorum quæ sunt. » — Hæc ille.

Tunc, *Ad primum* contra primam responsionem, dico quod non de quocumque habetur quia est, potest haberi quid est, per illud per quod cognoscebatur quia est, nisi illud sit effectus aliquis perfecte illius repræsentans virtutem; tunc enim per talem effectum cognosci potest de causa sua, non solum quia est, sed quid. Sed nullus effectus perfecte repræsentat virtutem primæ causæ. Ideo non ostendit de causa sua quid sit, sed quia sit.

Ad secundum patet per idem. Licet enim consequentia illa non valeat de quocumque effectu, valet tamen de effectu non adæquante suam causam.

Ad tertium dico quod licet simplex totum cognoscatur aut totum ignoretur, non tamen oportet quod cognoscens totum simplex, cognoscat de illo quid est : quia non cognoscit illud in se, sed per speciem inadæquatam (γ) in repræsentando, quod intelligimus per hoc quod dicimus de aliquo cognosci quia est (δ).

Ad quartum dicitur quod licet cognoscamus istam compositionem, Deus vel prima causa est, ex hoc non sequitur quod sciatur de subjecto quid est. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1. p., q. 1, art. 7, ad 1um : « Licet de Deo non possumus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina, effectu ejus, vel naturæ, vel gratiæ, loco diffinitionis, ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur; sicut in quibusdam scientiis physicis, demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco diffinitionis causæ. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod ad intelligendum conclusionem demonstratam, non oportet cognoscere de subjecto quid est, sed sufficit cognitio ejus in effectu.

Ad primum contra secundam responsionem similiter dicitur quod non est simile de differentiis creaturarum et de differentiis Dei ad creaturam : quia licet differentia lapidis ad lignum non habeat nomen impositum, habet tamen conceptum affirmativum,

(α) *hoc ipsum esse.* — *ipsum* Pr.
(β) *incompactæ.* — *in parte* Pr.
(γ) a verbo *non quidem* usque ad verbum *quia* exclusive, om. Pr.
(δ) *Alfarabius.* — *Alfaranus* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *coarctatur.* — *communicatur* Pr.
(γ) *inadæquatam.* — *ei adæquatam* Pr.
(δ) *quia est.* — *quid sit* Pr.

perfecte determinantem diffinitionem lapidis, complendo illam. Non sic de Deo.

Ad secundum et *tertium* dicit Dominus Albertus super secundo capitulo *Cœlestis Hierarchiæ,* in illa quæstione : *Utrum Deus per negationes magis certificetur :* « De re, inquit, cujus totum esse comprehenditur, aut quia habet terminos, aut quia est terminus, sicut punctus qui propter simplicitatem non potest diffiniri nisi negative, negatio scitur per hoc quod comprehenditur illud quod per negationem relinquitur, sive sit unum, ut in simplicibus, sive sit plura, ut in compositis. Sed illud quod relinquitur per negationes in Deo, non possumus comprehendere; et ideo negationes in ipso non sunt certæ per aliquam affirmationem. » — Hæc ille.

Ad octavum dicitur quod quidditatem substantiæ immaterialis non possumus comprehendere nec cognoscere in via, non solum quia non cadit sub sensu, nec solum quia est extra rationem quidditatis materialis, sed quia quidditas materialis, quæ sola immediate movet intellectum pro isto statu, non est sufficiens ductivum in illius quidditatem. Substantia autem, licet non cadat sub sensu, tamen sensibilia accidentia sunt effectus eidem proportionati, ad cognoscendum quod quid est substantiæ materialis.

Ad nonum dictum est prius. Non enim, ad cognitionem propositionis, cognosci oportet quod quid est subjecti, sed sufficit illud cognoscere in quodam conceptu sibi proprio, vel communi, quem non negamus a Deo.

§ 4. — Ad argumenta contra nonam conclusionem

Ad argumenta Scoti et aliorum. — Ad argumenta contra nonam conclusionem, dicitur quod, quamvis illud quod secundo supponitur sit verum, non tamen primum. Unde, ad omnes ejus probationes, dicitur generaliter, quod utique bene probant quod ens habeat unum conceptum communem Deo et creaturis et decem prædicamentis, sumendo conceptum pro conceptione quam intellectus format dum concipit ens. Si autem loquamur de conceptu objectali, qui non est aliud quam intelligibile quod objicitur intellectui formanti dictam conceptionem, sicut natura humana diceretur conceptus objectalis illius intellectionis qua intelligitur homo inquantum hujusmodi, tunc distinguendum est de unitate. Quia, vel potest intelligi de unitate attributionis, eo modo quo multa, habentia attributionem ad unum, dicuntur unum attributive; vel potest dici de unitate, quæ attenditur penes aliquam formam vel naturam quæ participatur a multis, qualis est unitas generis vel speciei. Humanitas enim, in omnibus est una forma; non quidem actu, nec potentia, extra intellectum, sed aptitudine; sic quod non stat, ex parte illius formæ, quin sit una, sed ex alio, scilicet ex principiis individuantibus illam, vel ex differentiis dividentibus eam. Si loquamur de primo modo unitatis, sic conceditur quod ens habet unum conceptum communem Deo et creaturis objectalem: unum quidem, non per indivisionem alicujus formæ in eis participatæ, sed unum per attributionem : quia creaturæ dicuntur entia, ex imitatione et attributione ad Deum ; et ulterius accidens, ex imitatione substantiæ, et attributione ad illam. Et ideo ille conceptus objectalis non est unus tanta unitate quanta conceptus objectalis generis dicitur unus, vel conceptus speciei, sed multo minori.

Juxta igitur hanc distinctionem, dicitur :

Ad primum, quod bene concludit quod conceptus entis, de quo certum est quod convenit illi de quo est dubium an conceptus substantiæ illi conveniat; et similiter de conceptu accidentis; quod ille quidem conceptus entis est alius a conceptu tam substantiæ quam accidentis, et est unus unitate attributionis solum.

Ad secundum dicitur similiter quod, licet conceptus entis prima impressione imprimatur in anima, sumendo conceptum ex parte intellectus, non tamen oportet quod objectalis conceptus habeat aliquam unitatem, nisi attributionis aut imitationis.

Ad tertium dico quod non oportet objectum formale intellectus habere aliquam unitatem, extra intellectum, quam unitatem attributionis.

Et similiter dicitur *ad quartum,* cujus solutio manifeste ponitur 4. *Metaphysicæ* (t. c. 2), ubi dicitur quod non solum illa pertinent ad eamdem scientiam, quæ sunt unum genere, aut specie, aut conveniunt in aliquo univoce dicto de illis, sed etiam illa quæ attribuuntur uni fini, aut uni agenti, aut uni substantiæ, ut patet per Commentatorem, commento secundo ejusdem libri.

Ad quintum dico quod ad tollendum nugationem, sufficit quod dictio, alteri addita, dicat aliam rationem ; et hoc est in proposito. Sed licet ratio, ex parte ratiocinantis, sit una ratio, tamen objectalis non habet unitatem nisi attributionis.

Ad sextum dicitur quod concludit conceptum entis esse alium a conceptu proprio substantiæ, et a conceptu proprio Dei, ita quod, dum dicitur : Deus est ens, conceptus prædicati est alius a conceptu subjecti ; nec hoc negamus nos ; sed solum quod conceptus entis sit unus ab unitate formæ intellectæ, nisi per attributionem.

Ad septimum dicitur quod cum dicitur: Deus est ens, ibi prædicatur conceptus communis de conceptu particulari. Tamen alio modo est unus conceptus subjecti, quam prædicati.

Ad octavum dicitur quod multiplicitas analogi quod dicit diversas rationes actu, et explicite, sicut forte est sanum, reddit totam propositionem multiplicem, in qua ponitur tale analogum ; sicut si dice-

retur : omne sanum est animal; sed analogum quod dicit unam solam rationem explicite, licet illa sit una, sola unitate attributionis, loquendo de ratione objectali, quod etiam dicit unam intentionem intellectus repræsentantem rationem objectalem, quamvis non æque quantum ad omnia contenta sub tali ratione, tale, inquam, analogum non facit propositionem multiplicem. Hujusmodi autem est ens. Et ideo primum principium, in quo ponitur esse vel ens, non est distinguendum.

Ad nonum dicitur eodem modo. Licet enim ens ponatur in omni propositione, vel aliquid æquivalens, non tamen ideo quælibet propositio est multiplex. Triplex est enim modus analogiæ, secundum quod dictum est in probatione nonæ conclusionis. Primus est quando analogum dicit unam rationem principaliter, et præter hoc dicit habitudinem vel proportionem ad illam rationem; sicut sanum, quandoque dicit formam sanitatis, quandoque habitudinem causæ ad sanitatem; et sic tale analogum dicit diversas rationes in actu et explicite. Aliud est analogum quod non dicit nisi unam rationem, quæ tamen diversum esse habet in analogatis, et non uniforme, sicut corpus cum dicitur de cælestibus, et inferioribus. Aliud est analogum quod dicit unam rationem actu, in qua tamen non parificantur analogata, nec in esse illius, sicut ens dictum de Deo et creatura, de substantia et accidente. Et solum primus modus analogiæ reddit propositionem multiplicem.

Ad decimum et *undecimum* dicitur, eodem modo, quod analogia illa solum tollit contradictionem, quæ est analogi dicentis multas rationes in actu, sicut sanum.

Ad duodecimum dicitur quod concludit quod ens habet aliam rationem a suis passionibus, quæ sunt verum, unum, bonum. Quod autem sit unum et de quali (α) unitate, dictum est sæpe.

Ad decimum tertium dicitur quod aliqua esse primo diversa, potest dupliciter intelligi : primo modo, quia non conveniunt in aliquo univoce dicto de ipsis, nec participant aliquam eamdem naturam; alio modo, quia nulla intentio est in eis communis. Tunc dico quod ultimæ differentiæ sunt primo diversæ primo modo, non autem secundo, immo conveniunt in intentione entis. Nec oportet quærere aliquid quo differant, sub illo communi conceptu : quia aliter dividitur univocum, et aliter analogum, ut dictum est. Unde non oportet, illa quæ conveniunt in aliquo analogo, habere differentias, sed sufficit quod dissimiliter participent illud, et sint diversi modi ejus. Argumentum autem procederet, si illæ differentiæ convenirent in aliquo univoco.

Ad decimum quartum dicitur quod licet quæstio, an est, quærat aliud quam quæstio, quid est, non tamen habetur quod conceptus entis sit distinctus a propriis conceptibus, illo modo quo conceptus perfecte unus distinguitur a conceptu perfecte uno; sed per modum quo conceptus, habens unitatem attributionis, distinguitur a conceptu vere uno, quem implicite includit.

Ad decimum quintum dicitur quod cum dicitur: substantia est magis ens quam accidens, ista comparatio fit penes conceptum entis; nec tamen oportet illum conceptum uniformiter participari a substantia et accidente, nec habere perfectam unitatem.

Ad decimum sextum dicitur sicut ad decimum quartum.

Ad decimum septimum dicitur quod, licet conceptus in quo omnia conveniunt, sit alius a conceptu quo distinguuntur, non tamen iste et ille habent consimilem unitatem, loquendo de conceptu objectali, licet conceptus formalis, qui scilicet fit per intellectum, hinc inde consimilem habeat unitatem.

Ad decimum octavum dico quod passiones transcendentes habent pro objecto adæquato rationem entis; et sicut ratio entis non uniformiter se habet ad substantiam et accidens, sic nec illæ passiones.

Ad decimum nonum dicitur quod tam Deus, quam creatura, quam ens reale, quam ens rationis, habent unum conceptum formalem vere unum; sed conceptum objectalem, non perfecte unum.

Ad vigesimum dicitur quod nec ratio absoluti, nec ratio relationis, aut personæ, quæ communis est Deo et creaturæ, habet perfectam unitatem, nisi attributionis.

Ad vigesimum primum dico quod cum dicimus, ens infinitum, illud adjectivum determinat rationem communem Deo et creaturæ, unam prædicta unitate.

Ad vigesimum secundum dicitur quod concludit quod ex creaturis possumus habere conceptum communem Deo et creaturis; sed non perfecte unum.

Ad vigesimum tertium dicitur sicut ad vigesimum primum.

Ad vigesimum quartum dicitur quod solum concludit quod conceptus entis est alius a conceptu Cæsaris, et aliorum entium.

Ad vigesimum quintum dicitur quod concludit quod propter similitudinem inter Deum et creaturam, potest intellectus habere et formare in se unam conceptionem, quæ repræsentat Deum et creaturas; illa tamen inæqualiter repræsentabit Deum et creaturas. Concludit etiam quod Deus et creatura conveniunt in aliquo conceptu objectali imperfecte uno, sicut et similitudo creaturæ ad Deum imperfecta est, per modum solius imitationis se habens. Illud quod additur de universali non valet : quia (α) forma universalis, oportet quod differat a suo esse, et consequenter nihil conveniens Deo convenit sibi, ut universale, proprie loquendo, cum ipse non habeat

(α) *Quod autem sit unum et de quali*. — *de quali autem* Pr.

(α) *quia*. — *quod* Pr.

genus nec differentiam, etc., sicut alias poterit videri.

Et sic patet ad rationes factas; et non est nisi unica solutio, ut patet ex dictis.

Verumtamen ad rationes primo loco factas pro probatione hujus primi suppositi, scilicet quod conceptus entis sit unus, patet responsio per prædicta.

Nam *ad primum* illorum, dictum est respondendo ad octavum et nonum.

Ad secundum dicendum est, sicut fuit dictum ad tertium.

Ad tertium dicitur quod non oportet omne quod est medium in syllogismo habere conceptum objectalem unum, plusquam unitate attributionis. Illa enim sufficit, dum tamen conceptus ex parte intellectus sit vere unus.

Ad quartum dicitur quod licet conceptus communis Deo et creaturæ, non sit perfecte unus, tamen per eum potest ex creaturis aliquid probari de Deo, quia est unus unitate sufficienti ad hoc. Propositio enim non est distinguenda, nisi vox dicat diversos conceptus tam ex parte intellectus quam ex parte objecti.

Ad quintum dictum est superius, respondendo ad quartum.

Ad sextum dicitur quod duo entia plus conveniunt in ente, quam ens et nihil, esto quod ens non dicat conceptum perfecte unum, sed unum unitate attributionis et imitationis, qualis non est inter ens et pure non ens.

Ad septimum dico quod bene concludit conceptum entis esse communiorem omni conceptu particulari; quod conceditur.

Ad octavum dicitur quod concludit conceptum entis esse alium a conceptu substantiæ.

Ad nonum dictum est respondendo ad primum.

Ad decimum dicitur quod bene concludit quod in ista : Deus continetur sub ente, ly ens supponit pro conceptu communi ad Deum et creaturam; quod conceditur.

Ad undecimum dicitur quod, licet propria passio verius et perfectius insit suo primo subjecto quam alicui alteri, non tamen oportet quod insit ei in sua ratione, vel suo communi; sicut, licet homo prius sit risibilis quam Socrates, non tamen oportet quod ratio hominis sit risibilis, vel possit ridere. Sic in proposito. Licet ens sit prius unum quam substantia sit una, non tamen oportet quod ratio entis sit una. Immo ille modus arguendi nullus est, cum sit ex quatuor terminis. Debet enim sic arguere : propria passio verius competit primo subjecto quam alteri; sed unitas est propria passio entis; ergo prius et verius competit enti quam alteri; — et arguens concludit : ergo unitas (α) prius inest rationi entis quam alteri. Non enim oportet quod passio insit primo subjecto in ratione sua; sicut homo in sua ratione non ridet, nec albedo in sua ratione albet. Et ideo non oportet quod ratio objectiva entis habeat perfectissimam unitatem. Sed ratio illa considerata in suppositis entis habet perfectissime unitatem, sic quod, acceptis omnibus rationibus concurrentibus in lapide, scilicet ratione lapideitatis, substantialitatis, entitatis, unitas sequitur rationem entis primo et per se, non autem rationem lapideitatis, aut substantialitatis. Sed ratio entitatis, sumpta in sua abstractione, non habet unitatem, nec pluralitatem; sed ista attribuuntur rei in suppositis, modo prædicto, vel ex ordine ad intellectum consistentem sic vel sic.

Et sic patet ad probationes primæ suppositionis.

Ad probationes secundi suppositi, dicitur quod conceptus entis, sumptus prout se extendit ad Deum et ad decem prædicamenta, realis est, non fabricatus per intellectum, loquendo de conceptu objectali. Loquendo autem de tali conceptu, prout ambit tam ens reale quam rationis, tunc dico quod talis conceptus non est realis nec rationis, sed abstrahit ab utroque. Et tunc,

Ad primam probationem dicitur quod ens, in tota sui communitate, vel ambitu, non est subjectum metaphysicæ, sed ens reale.

Ad secundum dicitur quod bene probat quod ratio entis objectiva non sit aliquid factum per intellectum; sed, hoc concesso, non sequitur quod ens, in tota sui latitudine, dicat quid reale.

Ad tertium dicitur quod bonum est passio entis realis et in actu, non autem in tota sui latitudine.

Ad quartum dicitur quod substantia et accidens plus conveniunt in ente reali quam substantia cum chimera. Nec tamen sequitur quod tota latitudo conceptus entis sit realis.

Ad quintum dico quod enti, inquantum ens, non repugnat conceptus realis, nec sibi competit, sed abstrahit ab utroque, includens rem et rationem.

Ad sextum dico quod non reale contrarie non includitur in ratione alicujus realis; sicut chimera, quod est non reale contrarie, id est contrario modo se habens ad reale, non intrat rationem alicujus rei. Isto modo autem ratio entis non dicitur esse non realis, quia tunc esset quid nominis secundum se; sed dicitur non realis, quasi privative, vel disparate, quia scilicet abstrahit a reali, et ab ente rationis; et tale quid, quod dicitur non reale illo modo, potest esse de ratione realis. Sciendum ergo quod ens potest accipi prout includit in se solum decem prædicamenta; et sic dicit unum conceptum vel rationem realem, sic quod nihil includitur sub eo, quin sit aptum esse in rerum natura, sine opere intellectus. Alio modo, sumitur prout extendit se ad omne ens reale, sive sit creatum, sive increatum; et tunc dicit conceptum realem, sed minus unum quam primo modo. Tertio, potest sumi prout extendit se ad omne quod qualitercumque est, sive sit reale, sive rationis;

(α) *unitas.* — *veritas* Pr.

sive positivum, sive privativum; et breviter ad omne intelligibile; et tunc conceptus entis habet unitatem attributionis, et non est realis, nec rationis, sed abstrahit ab utroque, includens in se omnem rem et rationem.

Sic igitur patet quid dicendum sit ad illas duas suppositiones.

Nunc ad principales rationes contra conclusionem dicitur.

Ad primam quidem, quod ad univocationem non sufficit quod sit idem nomen et idem conceptus intellectus, nisi ille conceptus æqualiter repræsentet omnia quæ illo conceptu concipiuntur. Cujusmodi non est de aliquo conceptu communi Deo et creaturæ aut decem generalissimis. — Item diversitas in essendo impedit univocationem, licet sit unitas rationis; sicut exemplificatur primo *Contra Gentiles*, cap. 32, de domo quæ est in mente artificis, et de domo quæ est in materia; et *de Potentia Dei*, q. 7, art. 7, ad 6um, de formis intelligibilibus quæ sunt in mente divina et de formis creaturarum quæ non sunt univocæ propter diversum modum essendi, licet sint unius rationis.

Ad secundum negatur minor.

Ad tertium similiter negatur. Sufficit enim talia convenire in conceptu analogico, quia unum est imitatio alterius, loquendo de conceptu formali. Loquendo autem de objectali conceptu, non sufficit unitas attributionis (α), quam solam habet conceptus entis.

Ad quartum negatur major, loquendo de analogis convenientibus in aliqua communi ratione, licet non æque.

Ad quintum dicitur quod hoc non sufficit ad univocationem, nisi aliquid addatur, sicut dictum est in responsione primi.

Ad sextum dico quod ens non dicit quid de aliqua creatura, quia nullius creaturæ essentia sua, vel quidditas est esse. Sed si diceretur de aliquo per modum generis, vel diffinitionis, tunc diceret quid. Ens autem sumitur ab esse.

Ad septimum negatur minor. Si enim ens esset analogum, illo modo quo sanum, posset esse extra intellectum alicujus, quia haberet plures conceptus aliqualiter convenientes, scilicet in habitudine ad idem numero, et sub uno esset extra alium. Sed ens non est isto modo analogum. Habet enim unum communem conceptum qui perfectius repræsentat unum analogatorum quam aliud, licet sit de intellectu utriusque.

Ad rationem in principio quæstionis factam, patuit sæpe, respondendo in prædictis.

Et hæc de quæstione dicta sufficiant, etc.

(α) *attributionis*. — *actualitatis* Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM DEUM ESSE SIT PER SE NOTUM NOBIS

SECUNDO, circa eamdem distinctionem, quæritur : Utrum Deum esse sit per se notum menti humanæ in via.

Et arguitur quod sic. Illa sunt nobis per se nota, quorum cognitio naturaliter est nobis indita. Sed cognitio existendi Deum omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus. Ergo, etc.

In oppositum arguitur sic. Eorum quæ sunt per se nota non potest (α) contrarium æstimari, secundum interiorem rationem; sicut sunt prima principia demonstrationis. Sed contrarium hujus, quod est Deum esse, æstimari in actu est possibile, ut patet per illud psalmi *Dixit insipiens*, etc. Ergo Deum esse non est per se notum.

In hac quæstione sunt duo articuli. Primo ponam conclusiones. Secundo movebo dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit :

Prima conclusio : Quod ad hoc quod aliqua propositio sit per se nota, sufficit quod prædicatum sit de ratione subjecti.

Istam propositionem seu conclusionem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 10, art. 12, ubi sic dicit : « Ad hoc quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur, nisi ut prædicatum sit de ratione subjecti. Tunc enim subjectum cogitari non potest, sine hoc quod prædicatum sibi inesse appareat. » — Hæc ille.

Item, prima parte, q. 2, art. 1 : « Ex hoc, inquit, aliqua propositio est per se nota, quia prædicatum includitur in ratione subjecti, ut, homo est animal; nam animal est de ratione hominis. » — Hæc ille.

Idem ponit primo *Contra Gentiles*, cap. 10.

Item, quarto *Metaphysicæ* (lect. 5), dicit : « Propositiones per se notæ sunt quæ statim notis terminis cognoscuntur, ut dicitur primo *Posteriorum* (t. c. 24). Hoc autem contingit illis propositionibus in quibus prædicatum ponitur in diffinitione subjecti, vel prædicatum est idem subjecto. » — Hæc ille.

(α) *eorum quæ sunt per se nota non potest*. — *illa quæ sunt per se nota, illorum non potest* Pr.

Secunda conclusio est quod non omnis propositio per se nota, est per se nota nobis.

Hanc ponit sanctus Thomas in locis præallegatis. Unde in quæstionibus *de Veritate,* sic dicit : « Dupliciter est aliquid per se notum, scilicet secundum se, et quoad nos. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur, nisi ut prædicatum sit de ratione subjecti ; tunc enim subjectum cogitari non potest, sine hoc quod prædicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem ut aliquid sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti, in qua includitur prædicatum ; et inde est quod quædam sunt per se nota omnibus, quando scilicet hujusmodi propositiones habent talia subjecta, quorum ratio omnibus est nota, ut, omne totum majus est sua parte, quilibet enim scit quid sit totum et quid pars. Quædam vero sunt per se nota sapientibus tantum qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante, et secundum hoc Boetius, in libro *de Hebdomadibus,* dicit quod duplex est modus communium conceptionum (α) : una est communis omnibus, ut, si ab æqualibus æqualia demas, æqualia manent, quæ restant, inter se ; alia est quæ est doctorum tantum, ut, incorporalia in loco non esse, quæ non vulgus, sed docti comprobant, quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat. » — Hæc ille.

Idem ponit prima parte, ubi supra; et quarto *Metaphysicæ,* ubi supra.

Tertia conclusio est quod hæc propositio, Deus est, secundum se est per se nota ; non autem quoad nos.

Hanc ponit ipse, ubi supra. Unde in *de Veritate,* ubi supra, post verba præmissa, subdit : « Hoc autem quod est esse, in nullius creaturæ ratione perfecte includitur ; cujuslibet enim creaturæ esse est aliud a sui quidditate ; unde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo, esse suum includitur in ejus quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid (6) est, et esse, ut dicit Boetius, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna ; et ideo secundum se et per se est notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo, quoad nos, Deum esse, non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam ejus videbimus, multo amplius erit nobis per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum, quod affirmatio vel negatio non sunt simul veræ. » — Hæc ille.

Idem dicit prima parte, ubi supra ; et primo *Contra Gentiles;* et primo *Sentent.,* dist. 3, q. 1, art. 2.

(α) *conceptionum. — acceptionum* Pr.
(6) *quid. — quod* Pr.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædictas conclusiones.

I. Argumenta Aureoli. — Et quidem contra primam arguit Aureolus (1° *Sentent.,* dist. 2, q. 2, art. 5).

Primo sic. Omnis propositio in cujus subjecto includitur prædicatum, est in primo modo dicendi per se, ut patet primo *Posteriorum* (t. c. 9). Sed non omnis propositio per se nota, est in primo modo dicendi per se ; quod apparet, quia, cum in Mathematica passio prædicatur de ratione subjecti, illa propositio est per se nota ; verbi gratia : linea cadens super lineam constituit duos angulos rectos vel æquales duobus rectis ; vel, parallelæ non concurrunt ; vel, omne totum est majus sua parte ; omnes istæ sunt per se notæ. Sed certum est quod constituere duos angulos rectos, non est de ratione lineæ cadentis super lineam rectam, nec non concurrere est de ratione parallelæ, nec majoritas de ratione totius aut minoritas de ratione partis ; immo propriæ passiones ; unde hujusmodi omnes propositiones sunt in secundo modo dicendi per se, in quibus prædicatum non includitur in subjecto, sed magis econtra. Non ergo est verum, quod propositio per se nota sit illa cujus prædicatum includitur in subjecto.

Secundo sic. Motum esse est per se notum, et naturam esse est per se notum, ut dicitur secundo *Physicorum* (t. c. 6) ; et ibidem dicit Commentator, quod qui quærit declarare illud quod est manifestum de se, est mos ejus qui non potest distinguere inter manifestum per se et manifestum per aliud ; et iste modus hominum nunquam potest philosophari ; tale autem est motus, et natura. Sed constat quod in hac propositione : motus est, aut, natura est, prædicatum (α) non includitur in subjecto, cum nulla creatura sit suum esse. Ergo illa assignatio non fuit vera.

Tertio sic. Hæc propositio est per se nota : nix est alba ; qui enim dubitat utrum nix sit alba, sensu indiget, ut dicit Philosophus. Sed constat quod in hac, prædicatum non includitur in subjecto ; immo forsitan est propositio demonstrabilis a priori. Ergo non fuit propositio per se nota ita diffinienda.

Quarto sic. Hæc est per se nota, cœlum est, terra est, et sic de omnibus propositionibus quas intellectus capit ex sensu. Sed in talibus prædicatum non includitur in subjecto. Ergo idem quod prius.

(α) *prædicatum. — natura tamen* Pr.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit etiam Gregorius (1° *Sentent.*, dist. 2, q. unica, art. 1), probando quod non omnis propositio, cujus prædicatum includitur in ratione subjecti, sit per se nota.

Primo. Quia, vel hoc intelligitur de diffinitione dicente quid rei, vel de dicente quid nominis. Sed non primo modo. Quia neutra harum est per se nota: intellectus est substantia, intellectus est qualitas, cum de utraque magna sit quæstio apud sapientes; et tamen alterius prædicatum includitur in ratione dicente quid rei subjecti. Similiter ista : rosa est flos, non est per se nota, immo nec necessaria ; nec ista : albedo est color, est per se nota, alias esset nota cæco a nativitate; et tamen utrumque prædicatum includitur in ratione subjecti; et ita de multis aliis potest argui. Similiter sequitur quod quælibet propositio in qua prædicaretur genus vel differentia de sua specie esset per se nota; et eadem ratione quælibet in qua diffinitio prædicaretur de diffinito; et sic propriæ differentiæ et diffinitiones rerum essent absque argumentatione notæ de seipsis (α), quod est manifeste falsum, cum multum difficile sit proprias diffinitiones investigare. — De diffinitione etiam dicente quid nominis, idem probatur. Quia omnis propositio per se nota est vera. Non quælibet autem cujus prædicatum includitur in tali diffinitione subjecti est vera, sicut patet de ista : vacuum est locus; est enim falsa, cum nullus locus sit vacuum vel vacuus; et tamen locus ponitur in diffinitione dicente quid nominis vacui; diffinitur enim quod est locus privatus corpore. Et ita de pluribus talibus potest argui, quarum subjecta etiam supponere possunt pro veris rebus, et tamen prædicationes tales non sunt necessariæ, sed contingentes, sicut et ipsæ res contingenter existunt, et per consequens non sunt per se notæ.

Secundo arguit probando quod non cujuslibet propositionis per se notæ prædicatum includitur in ratione subjecti. Nam quælibet istarum est per se nota: homo est asinus vel non est asinus; si aliqua sunt eidem æqualia, sunt æqualia inter se; si æqualibus æqualia addantur, tota fient æqualia; et multa alia, de quibus constat quod prædicata non sunt de ratione subjecti.

Tertio sic. Propositio quælibet per se nota est illa quæ, vel sibi æquivalens, cuilibet potenti uti ratione potest naturaliter esse nota absque indigentia notitiæ alicujus extrinseci. Sed non omnis propositio, cujus prædicatum est in ratione subjecti, est hujusmodi. Igitur descriptio illa non valet. Major patet ex dictis Philosophi, primo *Posteriorum* (t. c. 5), dicentis quod dignitas, et propositio maxima, est propositio immediata, quam necesse est quemlibet docentem, id est potentem uti ratione, habere antequam de aliquo doceatur; tales autem propositiones, absque doctrina, cuilibet naturaliter in mentem veniunt, ut dicit Commentator, tertio *de Anima*, commento. 36, et absque antecedenti cognitione, ut idem dicit in *de Somno et Vigilia*. Sed minor probatur. Quia multæ sunt propositiones, quarum prædicata includuntur in subjectis, quæ non sunt cujuslibet potenti uti ratione notæ, ut patet in hoc argumento.

(α) *seipsis.* — *ipsis* Pr.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem similiter arguit sic Aureolus (ubi supra). Nulla propositio est eadem nisi sit sub eisdem conceptibus; voces namque solæ non faciunt propositionem per se notam ; sed rationes conceptuum, quia conceptus mutuo se includunt. Sed stantibus eisdem conceptibus, in quocumque intellectu ponantur, propositio est per se nota. Aut enim ex ipsis conceptibus apparet veritas complexionis, et sic ubicumque ponantur illi termini, complexio apparebit; aut non apparet ex conceptibus, sed ex aliquo alio, et tunc non erit propositio per se nota. Ergo propositio per se nota, ubicumque ponatur, vel in quocumque intellectu sit, erit per se nota.

Secundo sic. Intellectus concipiens aliquam propositionem quæ est per se nota, aut fert suum intuitum super conceptus, ex quibus oritur notitia illius propositionis; aut super alios. Si super eosdem conceptus, sequitur quod erit sibi propositio per se nota; nam posita causa ponitur effectus; illi autem conceptus erant causa notitiæ. Si vero super alios conceptus, jam non est eadem propositio, cum solæ voces propositiones non faciant, sed magis conceptus significati per voces. Relinquitur ergo quod stante identitate propositionis, cuilibet intellectui erit per se nota.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguitur **primo** sic. Illa propositio non est per se nota in se (α) cujus subjectum et prædicatum non includunt se mutuo, secundum te. Sed illius propositionis quam format viator de Deo, Deus est, subjectum et prædicatum non se includunt mutuo; ista namque inclusio esset, vel quia vox includeretur in voce, et hoc non est, sicut patet, vel quia conceptus quem habet viator de esse includeretur in conceptu quem habet de Deo, cujus oppositum experimur; esset enim (β) per se nota. Ergo illa propositio quam format viator dicendo : Deus est, sicut non est nota viatori per se, ita nec est per se nota in se. — Nec valet si dicatur quod beatus habet alios conceptus et illi mutuo se includunt; non

(α) *in se.* — Om. Pr.
(β) *esset enim.* — *et sic non est.* Pr.

valet, inquam, quia tunc beatus habet aliam propositionem de eadem re tantum. Non est autem inconveniens quod de eadem re sint formabiles diversæ propositiones, quarum una sit per se nota, et alia non; sed quod eadem propositio sit per se nota in se et non per se nota formanti eam, est impossibile.

Secundo sic. Illam eamdem propositionem, quam format viator de Deo, Deus est (α), sub istis conceptibus, actus purus est, vel, prima causa est, illam eamdem potest formare beatus. Sed clarum est quod illa non est sibi per se (β) nota; immo probat eam ex puro et determinato conceptu divinitatis, sic arguendo: Deus est actus purus, igitur actus purus est; sicut si argueretur: triangulus habet tres angulos; triangulus est prima figura; ergo prima figura est habens tres angulos. Ergo illa propositio quam format viator, non est per se nota beato, sed alia; et e converso, illa quæ est per se nota beato, non est illa quæ viatori non est per se nota. Et infert Aureolus quod sanctus Thomas et sequaces ejus, videntur fuisse decepti in hoc quod de una et eadem re possunt formari duæ propositiones; et tamen, sub eisdem vocibus, prima est per se nota, et non secunda; et sic habentes aspectum ad identitatem vocum, dixerunt quod eadem propositio est per se nota in se, non autem quoad nos; quod utique stare non potest, ut visum est. — Hæc ille in forma.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit contra eamdem Gregorius (1° *Sentent.*, dist. 2, q. unica, art. 2), probando quod nec illa propositio, Deus est, quam format beatus, sit per se nota, licet sit ei evidens. Arguit igitur sic.

Primo. Non cuilibet potenti uti ratione, potest, absque alterius extrinseci notitia, esse naturaliter notum Deum esse. Igitur Deum esse, non est per se notum. Antecedens patet; non enim naturaliter homini potest esse notum, Deum esse, nisi ex notitia creaturarum, si tamen hoc etiam sit naturaliter possibile tali modo nosse. Tenet consequentia; quia cujuslibet propositionis per se notæ enunciabile est per se notum.

Secundo. Non cuilibet potenti uti ratione, illa propositio quam format beatus, vel alia sibi æquivalens in significando, potest, absque alterius extrinseci notitia, esse naturaliter nota. Ergo illa non est per se nota. Tenet consequentia, ex diffinitione propositionis per se notæ. Antecedens probatur; quia nec illa, nec aliqua sibi æquivalens, potest naturaliter homini viatori esse nota sine notitia alicujus extrinseci.

Tertio. Quia propositiones per se notæ naturaliter veniunt in mentem hominis, ut supra dictum fuit. Illa autem propositio, quam habet beatus, non naturaliter, sed supernaturaliter, et gratuite causatur in mente ejus, etc.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *per se.* — Om. Pr.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra primam conclusionem dicitur dupliciter. — Primo, quia non cadunt directe contra mentem sancti Thomæ. Licet enim sanctus Thomas dicat quod propositio per se nota, sit illa cujus prædicatum includitur in ratione subjecti vel est eidem subjecto, non tamen dicit quod solum talis sit per se nota; quod argumenta facta improbare contendunt. — Dicitur secundo, quod sustinendo quod illa fuerit mens sancti Thomæ, quam iste lacerat, adhuc argumenta non valent. Idcirco ad ea per ordinem respondetur.

Ad primum quidem dicitur quod quintupliciter contingit prædicatum includi in ratione subjecti. Primo, quia prædicatum est diffinitio subjecti; ut, homo est animal rationale. Secundo, quia prædicatum est pars rationis subjecti, vel superius quocumque modo ad subjectum; ut, homo est animal, homo est rationalis. Tertio, quia diffinitum prædicatur de sua diffinitione; ut dicendo: animal rationale est homo. Quarto, quia aliquid, se habens per modum diffinitionis vel descriptionis, aut æquivalens diffinitioni aut descriptioni, prædicatur de diffinito, aut descripto, aut qualitercumque notificato; sicut dicendo: totum est majus sua parte; licet enim, in hac, totale prædicatum non sit diffinitio vel pars diffinitionis subjecti, tamen illud totale prædicatum dicitur isto modo includi in ratione subjecti, quia æquivalet diffinitioni, vel descriptioni hujus quod dico totum. Quinto, quando est e converso huic quarto modo, ut si diceretur: omne majus sua parte est totum, etc.

Tunc istis suppositis, dico primo, quod major primi argumenti est falsa. Nam propositio in qua prædicatur diffinitum de sua diffinitione, est in secundo modo dicendi per se, secundum quod ponit sanctus Thomas in tractatu *de Demonstratione*, et tamen, in tali propositione, prædicatum est de ratione subjecti, tertio modo distinctionis positæ. Dicitur secundo, quod minor est falsa, quia nunquam propositio aliqua, in qua passio prædicatur de diffinitione subjecti, est per se nota; talis enim potest demonstrari per diffinitionem passionis. Unde sanctus Thomas, super secundo *Posteriorum* (cap. 1, lect. 1), sic dicit: « Oportet, inquit, concludere passionem de subjecto, per diffinitionem passionis, et ulterius diffinitionem passionis concludere de subjecto, per diffinitionem subjecti. Unde in primo *Posteriorum* (t. c. 2), dicitur quod oportet præcognoscere quid est, non solum de subjecto, sed de passione. Et hoc patet per exemplum. Si velimus demonstrare de triangulo, quod habet tres angulos æquales duobus rectis, accipiamus primo, pro medio, quod est figura

habens angulum extrinsecum æqualem duobus intrinsecis sibi oppositis, quod est quasi diffinitio passionis; quod iterum oportet demonstrare per diffinitionem subjecti, ut dicamus : omnis figura rectilinea tribus lineis rectis contenta, habet angulum exteriorem æqualem duobus interioribus sibi oppositis. Et idem patet, si velimus demonstrare quod vox acuta et gravis consonent. Accipiemus diffinitionem passionis, scilicet quod habent proportionem numeralem; sed rursus, ad hoc demonstrandum, oportet accipere diffinitionem gravis et acuti; nam vox gravis est quæ in multo tempore nata est movere sensum; acuta autem, quæ modico tempore; modici autem ad multum est proportio numeralis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet ad omnia quæ in primo argumento narrantur. Dico enim quod in ista, parallelæ non concurrunt, prædicatum quodammodo est de ratione subjecti; et in cæteris propositionibus ibidem positis; et hoc, dicendo prædicatum includi in subjecto, quarto modo distinctionis præsuppositæ : quia scilicet prædicatum est qualiscumque descriptio subjecti; vel tertio modo : quia prædicatum est superius ad subjecti descriptionem; nam hoc quod dico, non concurrere ad invicem, superius est ad, distare ab invicem æqualiter, quod est descriptio parallelarum; similiter hoc quod dico, majus parte, superius est ad hoc quod dico, constitutum ex partibus, vel continens partes, quod est quasi descriptio totius; similiter hoc quod dico, minus toto, superius est ad diffinitionem partis vel ejus descriptionem. Hæc autem propositio, linea cadens super lineam, etc., est demonstrabilis ex notioribus, modo supra posito. Ideo nihil contra nos; non enim isto modo quo loquimur est per se nota.

Ad secundum negatur antecedens. Ut enim dictum est in probatione tertiæ conclusionis, de nulla creatura potest dici quod eam esse sit per se notum. Commentator autem et Aristoteles (2. *Physic.*, t. c. 6), dicunt istas propositiones, motus est, natura est, esse per se notas, quia non indigent demonstratione, sed cognoscuntur sensu aut experientia.

Ad tertium negatur antecedens. Ista enim non est per se nota, nix est alba; quia in se non habet unde sufficienter cognoscatur cognitis rationibus terminorum ; sed aliquo extrinseco indiget, scilicet sensu; quod est contra rationem propositionis per se notæ.

Ad quartum dicitur sicut ad secundum.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii dico quod illa propositio qua dicitur quod omnis propositio cujus prædicatum clauditur in ratione subjecti est per se nota, intelligitur tam de ratione dicente quid rei, quam quid nominis. Et cum probatur quod non sit vera de diffinitione dicente (α) quid rei, — dico, ad primam probationem, quod aliqua istarum est per se nota, intellectus possibilis est substantia, intellectus possibilis est accidens, licet nulla earum sit per se nota omnibus, sed solum scientibus rationes terminorum; si enim ratio dicens quid rei intellectus possibilis esset nota cuilibet pro certo, non esset dubium an intellectus possibilis esset substantia. De ista : rosa est flos, dicitur quod est omnibus scientibus quid rosæ per se nota; et similiter ista : albedo est color. Et cum dicitur, nulla istarum est necessaria, falsum est. Sive enim rosa sit actu, sive non, semper tamen rosa est flos, et semper albedo est color. Sed arguens forte fallitur, credens quod ad veritatem omnis categoricæ affirmativæ requiratur consistentia subjecti, hoc est, quod de subjecto verum sit dicere quod actu est; quod est falsum, licet hoc teneant terministæ. Cum enim dicit quod si ista esset per se nota : albedo est color, illa posset esse cæco per se nota a nativitate, negatur consequentia; quia cæcus non potest habere naturaliter rationem dicentem (β) quid rei albedinis; et ideo talis propositio : albedo est color, est per se nota secundum se, non tamen cæco. Ad secundam probationem dicitur quod consequentia quam facit non valet. Non enim sequitur : omnis propositio in qua prædicatur genus vel diffinitio vel differentia de specie est per se nota; igitur diffinitiones rerum omnium essent nobis notæ, et propria genera, et propriæ differentiæ. Et causa quare consequentia non valet, dicta est in secunda conclusione : quia aliud est dicere, hoc est secundum se per se notum, et, hoc est per se notum nobis. Dico enim quod non oportet, quod est notum naturæ, esse notum nobis, nec quod est per se notum secundum naturam, esse per se notum nobis. — Cum autem intendit probare quod dicta propositio non potest intelligi de diffinitione dicente quid nominis; — dico, ad ejus probationem, concedendo quod omnis propositio cujus prædicatum includitur in quid nominis subjecti, est vera. Ad instantiam de ista : vacuum est locus non repletus corpore, etc., dico quod illa est vera, sumendo subjectum et prædicatum secundum suppositionem simplicem; nec oportet quod subjectum actu sit, aut prædicatum, nec quod habeat aliquam singularem veram : quia in tali suppositione subjectum stat pro quidditate ut abstrahit a singularibus. Nec valet probatio ibi facta per conversionem : nullus locus est vacuum, igitur falsum est quod vacuum sit locus; quia est fallacia æquivocationis, arguendo a suppositione simplici ad personalem vel econtra. Cum etiam ibi dicit, quod propositio aliqua affirmativa, cujus subjectum pro re contingenti supponit, est contingens, negatur. De re enim contingenti potest propositio necessaria formari, affirmativa, de tertio adjacente, licet non de secundo : quia, in tali, « est » non dicit actualem existentiam, sed compositionem animæ, primo *Perihermenias* (t. c. 5).

Ad secundum dicitur quod, cum dicitur : homo

(α) *dicente.* — Om. Pr.

(β) *dicentem.* — Om. Pr.

est asinus vel non asinus, prædicatum est isto modo de ratione subjecti, quia affirmatio et negatio sub disjunctione, sequuntur ens in quantum hujusmodi, quod est de ratione cujuslibet intelligibilis; ideo dicuntur esse illo modo de ratione hominis, quo passio superioris diceretur esse de ratione inferioris; sicut, susceptibile disciplinæ, de ratione hominis. Et similiter de ista : si ab æqualibus demas, etc., dicitur quod ista est hypothetica; nos autem loquimur de categoricis, sicut et Philosophus. Sed si reducatur in categoricam, dicendo: omnia æqualia remanent æqualia demptis ab eis partibus æqualibus, vel alio modo convenientiori, tunc dicitur quod prædicatum illius est de ratione subjecti, illo modo, quia prædicatum est quædam subjecti descriptio; illa enim dicuntur æqualia quæ habent æquales partes, et tantum potest auferri ab uno ut ab alio, vel hujusmodi.

Ad tertium negatur major. Ad probationem dicitur quod Philosophus loquitur de propositione per se nota quæ est principium primum scientiæ; talis autem est non solum per se nota in se; immo per se nota cuilibet, cum sit ex terminis omnibus notis quantum ad quid nominis eorum; non autem loquitur de propositione per se nota in se solum. Et ideo Boetius fecit divisionem de duplici conceptione animi, ut supra fuerat allegatum.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra secundam conclusionem dico quod illud et alia media tangunt unicum medium. Petunt enim hanc difficultatem; scilicet : utrum ex identitate vocum alicujus propositionis, debeat censeri eadem propositio, licet conceptus aliquorum eam proferentium sint diversi. Isto autem dubio expedito, patet quid sit dicendum ad rationes. Dico igitur quod in propositione vocali, vel scripta, tria sunt consideranda, secundum quod tangit sanctus Thomas, quarto *Quodlibet*, q. 9, art. 2, scilicet : vox ipsa propositionis et sui termini; secundo, conceptus mentis quem significat immediate; et tertio, res ipsa quam significat mediante conceptu. Et non solum dicit hoc esse considerandum in voce complexa; immo etiam in incomplexa, scilicet nomine. Tunc dico « quod unitas vocis significativæ aut diversitas non dependet ex unitate vel diversitate rei significatæ; alioquin non esset aliquod nomen æquivocum; secundum hoc enim, si sunt diversæ res, essent diversa nomina et non idem nomen. Dependet autem unitas vel diversitas vocis significativæ, sive complexæ, sive incomplexæ, ex unitate vel diversitate vocis et intellectus ». — Hæc ille.

Nunc dico quod cum propositio sit vox significativa, si sint eædem voces, et iidem conceptus intellectus, erit eadem propositio formaliter et materialiter; si autem sit idem conceptus, sed aliæ voces, sicut est in synonymis, in quibus vox est diversa, et significatum idem omnino, tunc erit eadem propositio formaliter, sed non materialiter; si autem cum diversitate intellectuum sit identitas vocis, erit eadem propositio materialiter, sed non formaliter; ipse enim conceptus, quem significat propositio, vel nomen, est formale in voce significativa : quia conceptus est ipsi voci ratio formalis significandi rem; ex hoc enim vox est significativa rei, quia significat conceptum, qui est similitudo rei; et vox quid materiale. Cum ergo dicimus: eadem propositio est per se nota secundum se, quæ non est per se nota nobis, non loquimur de identitate formali et materiali, sed de identitate materiali; scilicet quantum ad vocem, et præter hoc, quantum ad rem significatam. Intendimus enim quod eadem propositio secundum vocem, et easdem res a parte rei omnino significans, est secundum se per se nota, sed non nobis, ita quod illa est per se nota uni et non alteri; isti tamen non habent eosdem conceptus de illa.

Tunc **ad primum** dico quod, nisi sint idem conceptus, non erit eadem propositio quoad formale; poterit tamen esse eadem quoad materiale, et quoad rem significatam.

Ad secundum dico quod intellectus concipiens propositionem sibi non per se notam, sed alteri, non fertur super conceptus ex quibus per se oritur notitia illius propositionis, sed super alios conceptus. Et si dicatur contra hoc, quia ex quo ista propositio : Deus est, habet duos intellectus, et secundum unum est per se nota, et secundum alium non, videtur quod non plus debeat dici per se nota ratione istius conceptus quam non per se nota ratione alterius; ergo vel erit secundum se per se nota, et secundum se non per se nota, vel neutrum, — dico quod ista, Deus est, habet duos conceptus, ut dictum est; nam alium habet viator, alium beatus. Sed conceptus quem habet beatus de ista, vel propositio mentalis quam significat per illam vocalem, componitur ex propriis rationibus terminorum, cum ille cognoscat rem importatam per subjectum et prædicatum in se; et ideo, quia secundum illos conceptus est per se nota, ideo ipsa dicitur esse secundum se per se nota. Conceptus autem quem habet viator de illa non est proprius conceptus rerum significatarum, nec habet proprias rationes terminorum, cum res, de quibus enuntiat, non cognoscat in se, nec per propriam et adæquatam speciem, sed in alio, et per conceptus ab aliis rebus habitos; non enim viator habet propriam rationem divinitatis, nec propriam rationem esse subsistentis. Et ideo, licet ista propositio : Deus est, sub conceptibus viatoris non sit per se nota, tamen non ideo dicendum est eam secundum se esse non per se notam.

§ 3. — AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, negatur minor. Et dicitur quod responsio ibi posita, est bona. Et cum dicitur quod licet conceptus quos habet beatus de illa mutuo se includant, non est eadem propositio, etc.; dictum est prius.

Ad secundum dico quod si capiatur eadem propositio, quantum ad rem significatam, et quantum ad voces, et quantum ad conceptus, conceditur quod illa non est uni per se nota, et alteri non per se nota, si quilibet eorum eam formet tam secundum voces quam secundum conceptus. Sed dico quod ipsa eadem secundum vocem, et rem significatam tantum, est uni per se nota, et non alteri qui habet alios conceptus de illa, scilicet non proprios, quæ non sunt conceptiones rerum in se, sed in aliis, modo quo fuit dictum in alia responsione (α).

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** negatur consequentia. Et ad probationem dico quod non cujuslibet propositionis per se notæ enunciabile est cuilibet per se notum, nisi sit per se nota simpliciter et quoad eum.

Ad secundum negatur similiter consequentia. Procedit enim de propositionibus per se notis quoad omnes; cujusmodi non est ista, Deus est.

Ad tertium dico quod non omnis propositio per se nota venit naturaliter in mentem, sed solum illa quæ est omnibus per se nota et non solum est per se nota in se.

Modo restat solvere ad rationes in pede quæstionis factas. Et quidem illa quæ probat quod Deum esse non est per se notum, concedatur ad hunc sensum quod non est per se notum nobis; quia aliud non probat. — Ad primam vero quæ probat oppositum, dico quod naturale est nobis cognoscere Deum sub quadam confusione, in quantum ipse est beatitudo, quia illam quilibet naturaliter appetit, et naturaliter cognoscit. Non autem est naturale nobis cognoscere Deum sub propria ratione, non solum quam habet beatus, immo nec sub illa quam habet viator fidelis per fidem, aut philosophus per demonstrationem. Istam responsionem dat sanctus Thomas in *Summa* (1. p., q. 2, art. 1, ad 1um). Sed *de Veritate*, q. 10, art. 12, ad 1um, solvit aliter, dicens quod pro tanto dicit Damascenus quod cognitio Dei est naturaliter nobis inserta, in quantum naturaliter cuilibet aliquid insitum est unde possit pervenire (β) ad cognoscendum Deum.

Et hæc de quæstione sufficiant.

(α) *responsione.* — *quæstione* Pr.
(β) *pervenire.* — *perveniri* Pr.

QUÆSTIO III.

UTRUM UNUS DEUS IN DIVINIS SIT TRES PERSONÆ

Tertio circa eamdem distinctionem quæritur : Utrum in divinis, unus Deus sit tres personæ.

Et arguitur quod non : quia si tres personæ sunt una essentia, sequitur quod sint tres personæ, et quod non sint tres personæ divinæ; sed iste est pessimus error, scilicet ponere contradictoria simul esse vera; ergo, etc. Antecedens patet : quia si tres personæ sunt una essentia, ergo personæ sunt tres; et ex alia parte, si tres personæ sunt una essentia, personæ non erunt tres, quia una persona erit alia, per illam regulam : Quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem; et sic si quælibet persona est eadem essentiæ, omnes personæ erunt eædem ad invicem, nullo modo realiter distinctæ, et sic non erunt tres realiter; quod fuit probandum. — Secundo sic. Illud non est ponendum, quod infringit artem syllogisticam ; præsertim syllogismum expositorium, qui est ex se evidens, ut dicitur primo *Posteriorum*, scilicet quod, medio existente hoc aliquid et singulari signato, necesse est extrema conjungi. Sed si ponamus quod in divinis una essentia sit tres personæ, dictus modus arguendi infringitur. Patet : quia divinitas est quædam res simplicissima, qua demonstrata potest dici : hæc res est Pater, et hæc eadem res est Filius, et tamen non sequitur, ergo Pater est Filius vel e contra; quod est contra omnem artem syllogismi expositorii. Igitur illud ex quo tale quid sequitur, nullatenus est ponendum. — Tertio. Illud non est ponendum ad quod sequitur contradictoria esse simul vera de eodem. Et hoc sequitur si ponamus quod tres personæ sunt una essentia. Tunc enim essentia illa et Pater sunt eadem res, et tamen de essentia dicitur quod est Filius, et de Patre quod non est Filius; et sic contradictoria de eodem videntur verificari.

In oppositum est Athanasius in suo symbolo, et determinatio Ecclesiæ : Extr., *de Summa Trinitate, et fide catholica*. Et Joannes Apostolus, in prima sua canonica (cap. 5, v. 7), dicens : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt.*

In hac quæstione erunt tres articuli, juxta tria dubia tacta in argumentis. In primo, videbitur quomodo in divinis non falsificatur illa maxima de qua fit mentio in primo argumento. In secundo, quomodo in divinis non infringitur syllogismus expositorius. In tertio, quomodo in divinis non verificantur contradictoria de eodem.

ARTICULUS I.

QUOMODO IN DIVINIS NON FALSIFICATUR ILLA MAXIMA : QUÆCUMQUE UNI ET EIDEM SUNT EADEM, INTER SE SUNT EADEM

A. — EXPOSITIO VERITATIS

Quantum ad primum dico quod illa maxima : Quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem, tripliciter potest exponi, secundum mentem sancti Thomæ. Primus intellectus illius est, ut intelligatur tantum habere veritatem in illis quæ sunt eadem alicui tertio, non solum re, sed etiam ratione, saltem quod utrumque (α) in ratione illius includatur; ut, quia homo et animal sunt idem realiter Socrati, et homo et animal includuntur in ratione Socratis, ideo homo et animal sunt idem inter se. Si autem aliqua sint idem realiter eidem rei singulari, non tamen sunt de ratione illius, immo ad invicem differunt ratione, et ab illa re cui sunt eadem realiter, non oportet illa esse idem sibi invicem; præsertim si ratio unius (β) opponitur rationi alterius, aliquo modo oppositionis. Et isto modo exponit sanctus Thomas dictam maximam, prima parte, q. 28, art. 3, in responsione ad primum, ubi sic ait : « Illud argumentum : Quæcumque uni et eidem sunt eadem etc. tenet, secundum Philosophum (3. *Physic.*, t. c. 21), in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quod licet actio sit idem motui, et similiter passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem, quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum divina essentia, et similiter filiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus; unde distinguuntur ad invicem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod iste primus modus exponendi prædictam maximam est secundum mentem Aristotelis.

Secundus modus exponendi eamdem maximam, etiam secundum mentem sancti Thomæ, est ut dicatur sic : quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem, isto modo quod unum istorum est reliquum, vel saltem illud quod est idem uni illorum est reliquum. Et sic diceretur quod, quia Pater et Filius sunt idem essentiæ divinæ, non sequitur quod si Pater sit isto modo idem Filio, quod Pater sit Filius, sed isto modo, quod aliquid idem Patri est Filius, scilicet essentia divina, quæ est Patri eadem. Hanc enim expositionem intendit sanctus Thomas in *de Potentia*, q. 8, art. 2, ad 10um, cum dicit : « Idem est instans quod est finis præteriti et principium futuri; non tamen principium futuri dicitur esse in præterito, sed illud quod est principium futuri. Et similiter non dicitur quod paternitas sit in Filio, sed illud quod est paternitas, scilicet essentia divina, est in Filio. » — Hæc ille. A simili in proposito : quia Filius et Spiritus sanctus sunt idem essentiæ divinæ secundum rem, non tamen secundum rationem, ideo non sequitur quod Spiritus sanctus sit Filius, sed quod aliquid idem Spiritui sancto sit Filius, scilicet essentia divina.

Tertius modus exponendi prædictam maximam, secundum mentem sancti Thomæ, foret iste, ut dicatur sic : quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem, quantum ad illud in quo sunt eadem tertio. Et ideo quia Pater et Filius sunt idem essentiæ divinæ quantum ad suum esse, ideo bene sequitur quod Pater et Filius sint idem ad invicem secundum esse. Quia tamen Pater non est idem essentiæ divinæ secundum suam rationem, immo, ut sic, distinguitur ab essentia, ideo Pater, secundum rationem paternitatis, distinguitur a Filio, nec est idem illi. Verumtamen non oportet quod si Pater et Filius non distinguuntur a divina essentia, nisi ratione sola, quod nec inter se distinguantur nisi sola ratione, quia ratio essentiæ non opponitur rationi Patris aut Filii, sicut Pater et Filius relative opponuntur. Et quia sola oppositio relativa relationum realium distinguit in divinis realiter, bene stat, immo sequitur quod Pater et Filius realiter ad invicem distinguantur, non tamen a divina essentia. Istum sensum innuit 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, ad 2um, sic dicens : « Si aliqua duo sint idem, secundum id quod idem sunt, in quocumque est unum, et (α) alterum. Paternitas autem et divina essentia sunt idem secundum esse. Et ideo, sicut in Filio est esse ipsius essentiæ, ita et in Filio est esse paternitatis : quia in divinis non est nisi unum esse. Sed paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quæ est alia a ratione essentiæ. Unde, secundum istam rationem, respectus potest esse in Patre, et non in Filio, scilicet distinguere (β) Patrem a Filio. Nec oportet in his aliquid simile inquiri; quia in nulla re creata invenitur aliquid simile divinæ simplicitati, ut habens sit illud quod habetur. Omnia enim similia quæ possunt induci, vel de punctis in linea, vel de differentiis exsistentibus in genere, plus habent de dissimilitudine quam de similitudine; et ideo magis abducunt intellectum a veritate quam inducant in verum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, quia paternitas est eadem essentiæ secundum esse, non tamen secundum rationem, ideo non sequitur quod ubicumque est essentia sit paternitas, secundum rationem paternitatis, licet ubicumque est essentia sit paternitas quantum ad suum esse. Sic

(α) *utrumque.* — *unum* Pr.
(β) *unius.* — *hujus* Pr.

(α) *et.* — *est* Pr.
(β) *scilicet distinguere.* — *si distinguerem* Pr.

etiam, licet Pater sit idem essentiæ, non tamen oportet quod cuicumque essentia divina est eadem, Pater sit idem, nisi quoad esse.

B. — OBJECTIONES

Sed contra ista arguit Aureolus, in præsenti distinctione (dist. 2, q. 3, art. 3); præsertim contra primam expositionem dictæ maximæ. Iste, inquit, modus declarandi, minime stare potest, nec difficultatem evacuat. Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem realiter, sed differentia sola ratione, talia inter se sunt eadem secundum rem quamvis differant ratione; talis namque est identitas extremorum inter se, qualis est eorum identitas in medio, vel tollitur omnis forma syllogistica et demonstrativa quæ tenet ex isto principio; unde negans ipsum vel in Deo, vel in quocumque alio, tollit omnem viam demonstrandi et sciendi aliquid de Deo. Sed secundum te, paternitas et filiatio sunt idem secundum rem essentiæ divinæ, licet sint distincta secundum rationem ab ea. Ergo inter se erunt eadem secundum rem quamvis distinguantur secundum rationem. Et per consequens Pater et Filius sola ratione distinguuntur, et redit error Sabelii.

Secundo arguit contra exemplum ibi datum. Aut enim actio et passio realiter distinguuntur a motu, aut sola ratione. Si sunt idem realiter motui nec differunt nisi ratione, erunt inter se idem realiter, differentia sola ratione.

C. — SOLUTIONES

Ad primum negatur major, et sua probatio. Non enim oportet quod talis sit identitas extremorum inter se qualem habent illa extrema in medio, potissime quando medium est idem extremis, non formaliter, sed identice, hoc est identitate rei, non rationis, quin potius medium identificatur eis quasi per accidens, sicut res unius generis rei alterius generis, quo modo videtur essentia divina identificari relationibus, aut personis, sicut absolutum relativo; tunc enim non oportet extrema talem identitatem habere inter se, qualem habent in medio : quia talia extrema, per accidens identificata medio, possunt minus convenire inter se quam cum medio; ut patet de albedine et humiditate in nive : quodlibet enim convenit cum nive in faciendo compositum unum, verius quam inter se, quia albedo est actus nivis, non autem humiditatis, et consequenter plus est de unitate inter album et nivem, quam inter album et humidum, et similiter verius unitur humidum nivi quam albo, et sic non tanta est unitas aut identitas illorum duorum extremorum ad invicem, quanta est cujuslibet extremi, seorsum sumpti, in ordine ad medium, scilicet nivem. Ita in proposito, licet similitudo longe a proposito distet. Posset etiam dari exemplum de differentiis respectu generis. Non tanta est enim convenientia differentiarum ad invicem quanta est cujuslibet earum ad genus quod dividunt. Dicta ergo propositio, scilicet qualis est identitas extremorum in medio, talis (α) est extremorum ad invicem, debet intelligi quando extrema non quasi per accidens se habent ad medium, ita quod prædicatio medii de extremitatibus, vel econtra, non est per accidens, et solum identifica, non formalis, et propter identitatem esse, non rationis, cujusmodi est cum dicitur : Pater est essentia, vel econtra, talis enim prædicatio est quasi per accidens, et non per se, est enim vera non propter identitatem significationis subjecti et prædicati, sed propter identitatem rei subjecti et prædicati. Nec enim Pater significat essentiam, nec nomen essentiæ significat Patrem, licet res sit eadem. Sciendum etiam quod quandocumque aliqua extrema sic identificantur medio aut alicui tertio, quod nullum extremorum identificat sibi illud adæquate, immo medium pluribus identificatur quam aliquod extremum, sic quod non solum medium est idem ipsi extremo, immo ab extremo quolibet seorsum sumpto aliud vel aliud includit, tunc non oportet quod extrema identificata in tali medio identificentur inter se. Exemplum hujus est de homine in universali realiter, quem aliqui ponunt. Ille enim homo est idem Socrati, et similiter est idem Platoni, nec tamen Socrates ideo est idem Platoni, immo sunt realiter distincti, quia licet Socrates sit idem homini universali, non tamen adæquate et convertibiliter. Ita in proposito. Quælibet persona est eadem divinæ essentiæ, non tamen adæquate, et convertibiliter. Et ideo, licet duæ personæ sint eædem divinæ essentiæ, non tamen inter se, sic quod hæc sit illa.

Ex istis ergo duobus potest conflari una expositio illius maximæ quam sumit arguens, scilicet : talis est identitas extremorum inter se, qualis est identitas eorum in medio. Debet enim intelligi, quando extrema identificantur medio, non per accidens, sed per se. Item, quando identificantur illi medio adæquate, modo præexposito. Si autem regula tenet, istis non servatis, hoc est gratia materiæ, non autem gratia formæ. Et cum dicit arguens quod illa propositione negata tollitur, etc.; dico quod non est verum, immo illa data sine quacumque expositione, sequuntur multa falsa. Verumtamen concedo quod propositio Philosophi, in forma quam ponit primo *Priorum*, et exponit tertio *Physicorum* (t. c. 19), scilicet, quæcumque uni et eidem etc., vera est; et illa negata, sequerentur multa inconvenientia. Mirum autem est, quomodo ipse arguens ita velit illam maximam sine quacumque modificatione tenere, cum ipse, eadem quæstione, art. 4, eam glosset de capite proprio, dicens quod solum habet verum in illis quæ habent

(α) *talis.* — *tanta* Pr.

realem identitatem in primo modo dicendi per se, quæ est identitas per repetitionem ejusdem rei; in secundo modo autem non tenet, nisi in his quæ habent identitatem indistinctionis; et finaliter dicit quod potest unico verbo glossari quod illud principium : Quæcumque uni et eidem sunt eadem etc., habet veritatem in his quæ sic sunt eadem in tertio quod quodlibet repetit rem tertii; non autem teneret in illis in quibus est identitas omnimodæ indistinctionis, immo est fallacia accidentis. Ecce glossam suam; et credo quod pauciora concludet de Deo, ex illa maxima, si solum teneat secundum suam glossam, quam si secundum nostram. Dico igitur quod sicut illa maxima : Quæcumque uni et eidem etc., tenet in illis quæ sunt eadem adæquate alicui tertio re et ratione; ita illa : talis est identitas extremorum inter se etc., tenet in illis extremis quæ sunt adæquate eadem alicui tertio ratione et re; sed in aliis non oportet eam tenere, nisi aliquo modo prædictarum expositionum; utpote quod si quodlibet extremum est idem medio realiter, ipsa extrema sunt eadem inter se, sic quod vel hoc extremum est illud, vel aliquid idem uni extremo est aliud extremum; et hoc penes secundam expositionem; vel sic quod, si duo extrema sunt eadem in medio, illa possunt dici eadem inter se, isto modo, scilicet, cum additione medii; utpote, quia Pater est idem essentiæ, et Filius est idem essentiæ, non sequitur quod Filius sit Pater, sed quod Filius sit idem Patri secundum essentiam; et hoc secundum tertiam expositionem superius datam.

Ad secundum similiter negatur ista consequentia: actio et passio sunt idem motui realiter, nec differunt ab eo nisi sola ratione; ergo nec differunt inter se nisi sola ratione. Istam autem consequentiam ipse non probat. Ideo non plus dico ad eam. Utrum autem actio et passio sint duæ res vel una, non est pro nunc ad propositum. Videtur tamen quod idem motus est actio et passio; sed dicitur actio prout importat originem ejus, secundum quod incipit ab agente, et terminatur in passum; dicitur autem passio prout est in mobili, et importat relationem fundatam in passo, et terminatam ad agens. Illæ tamen relationes realiter differunt, et una est subjective in agente, alia vero in passo. Ista videtur esse sententia sancti Thomæ, 1. p., q. 41, art. 1, ad 2um, et q. 28, art. 3, et multis aliis locis in *Summa* et scriptis, et expresse in scripto super tertio *Physicorum*, et super undecimum *Metaphysicæ*.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

QUOMODO IN DIVINIS NON INFRINGITUR SYLLOGISMUS EXPOSITORIUS

Quantum ad secundum articulum, dicitur quod ex positione trium personarum in unitate essentiæ, non infringitur ars syllogistica, nec expositorius syllogismus. Cum enim sic arguitur : essentia divina est paternitas; filiatio est essentia divina; ergo filiatio est paternitas, — est fallacia accidentis. Licet enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quædam similitudo accidentis, in quantum ea quæ de invicem prædicantur secundum accidens differunt ratione et sunt unum subjecto. Verba sunt sancti Thomæ, *de Potentia Dei,* q. 8, art. 2, in responsione ad sextum, ubi etiam dicit quod illa regula in qua fundatur dictum argumentum, scilicet : quidquid prædicatur de prædicato, prædicaretur de subjecto, « tenet in prædicabilibus per se; per se autem prædicatur de aliquo, quod prædicatur de illo secundum propriam rationem; quod vero non secundum propriam rationem prædicatur, sed propter identitatem rei, non prædicatur per se. Cum ergo dicitur : essentia divina est paternitas, non prædicatur paternitas de divina essentia propter identitatem rationis, sed rei, et similiter nec essentia de paternitate. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod ista positio non infringit verum modum syllogizandi expositorie, sed syllogismos sophisticos repudiat ac refellit.

Consimili modo possunt solvi illa sophismata quæ solent fieri circa istam materiam, ut dicendo sic : omnis Deus est Pater; sed Filius est Deus; ergo Filius Dei est Pater. Item : omnis Pater in divinis generat; sed essentia divina est Pater in divinis; ergo etc. Omnia enim hæc solvuntur, quia incidit in eis fallacia accidentis. Sciendum enim quod, secundum sanctum Thomam, in tractatu suo *de Fallaciis* (cap. 10), capitulo *de Fallacia accidentis :* « Accidens de quo loquimur in fallacia accidentis, accipitur secundum quod distinguitur contra per se. Per se autem dicitur aliquid inesse alicui, quod ei convenit secundum propriam diffinitionem. Quod autem inest alicui præter hæc, inest per accidens. Unde ad hoc quod est per se inesse, aut per accidens, tripliciter aliquid potest se habere. Quædam enim sunt quæ omnino sunt idem secundum substantiæ rationem, ut vestis et indumentum; et in istis est solummodo per se, et nullo modo per accidens. Quædam vero sunt, quorum unum est omnino extraneum a ratione alterius, sicut se habent homo et album; et in istis est solummodo per accidens, et nullo modo per se. Quædam vero sunt, quorum unum aliquo modo pertinet ad rationem alterius, licet non sint omnino eadem secundum diffinitionem; sicut se habent superius et inferius, et proprium et species. In primis, quidquid dicitur de uno, dicitur de alio; in aliis autem non, sed quandoque. Nam quando aliquid convenit uni conjunctorum per accidens, secundum illud quod est idem alteri, tunc convenit etiam alteri; sed quando aliquid convenit uni secundum quod distinguitur ab alio, tunc non oportet quod conveniat alteri; immo sic arguendo, est fallacia accidentis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod, cum essentia divina, et Pater, se habeant illo modo per accidens, quo dictum est, non oportet quod quidquid convenit uni, conveniat alteri; sicut essentiæ divinæ convenit hoc prædicatum, commune, et hoc prædicatum, Filius; dicimus enim quod essentia est communis, essentia est Filius; quæ prædicata non conveniunt Patri; et (α) similiter, generare convenit Patri, et, distinguitur a Filio; quæ tamen essentiæ non conveniunt. Unde, secundum regulam prædictam, quandocumque aliquid attribuitur essentiæ secundum illud in quo convenit cum Patre, etiam illud convenit Patri et Filio, et econtra, sicut ista prædicata: bonus, sapiens, infinitus et hujusmodi; quandocumque autem aliquid convenit essentiæ secundum illud in quo distinguitur a Patre, si illud attribuatur Patri ex hoc quod est idem essentiæ, committitur fallacia accidentis, ut patebit in articulo sequenti.

Similiter ex dictis patet quod instantia quorumdam nulla est, qua dicunt quod si distinctio rationis inter Patrem et essentiam causaret fallaciam accidentis in hoc processu: hæc essentia est Pater; hæc essentia est Filius; ergo Filius est Pater, eadem ratione hic erit fallacia accidentis: Socrates est homo; Socrates est pater; ergo pater est homo, — patet, inquam, quia in hoc secundo syllogismo non incidit fallacia prædicta: quia esse patrem non convenit Socrati secundum quod distinguitur ab homine, sed esse individuum aut singulare convenit Socrati ut distinguitur ab homine; et ideo hic est fallacia accidentis: Socrates est individuum; Socrates est homo; ergo homo est individuum.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

QUOMODO IN DIVINIS NON VERIFICANTUR CONTRADICTORIA DE EODEM

A. — EXPOSITIO VERITATIS

Quantum ad tertium, dicitur quod illud principium, scilicet: de quolibet affirmatio (β) vel negatio est vera, et de nullo ambæ sunt veræ, non falsificatur ex hoc quod in divinis ponimus unam rem esse tres personas. Nam, secundum quod dicit sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 1, in responsione ad secundum: « De eodem secundum quod idem est, impossibile est aliquid idem affirmare et negare; sed si aliqua eadem in aliquo distinguantur, affirmationes et negationes pertinentes ad illam distinctionem, de ipsis verificari poterunt, quia omnis distinctio, sive rei, sive rationis, fundatur in affirmatione et negatione; sicut patet etiam in synonymis: tunica enim et vestis significant eamdem rem, tamen nomina sunt diversa; et similiter indumentum; unde affirmationes et negationes quæ pertinent ad rem, non possunt verificari, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album; sed affirmationes et negationes quæ pertinent ad nomina, possunt verificari, ut dicatur indumentum est neutri generis, vestis non est neutri generis. Ita etiam, cum persona et essentia sint idem secundum rem, nihil quod ad naturam rei pertinet, quod prædicatur de essentia, potest negari de persona, ut dicamus quod essentia est increata et persona non est increata, vel essentia est Deus, persona non est Deus; sed quia persona et essentia distinguuntur ratione, quidquid pertinet ad rationem illam in qua distinguuntur, quod prædicatur de uno, potest negari de alio, ut dicatur quod essentia est communis, persona non est communis; persona generat, essentia non generat; et sic de aliis; unde in talibus, non idem attribuitur essentiæ et personæ. » — Hæc ille.

Item, quarto *Contra Gentiles*, cap. 14, in fine, dicit: « Ubicumque est aliqua distinctio, oportet invenire oppositionem negationis et affirmationis; quæ enim secundum nullam affirmationem et negationem differunt, penitus sunt indistincta: oporteret enim quod quantum ad omnia unum esset quod et alterum, et sic essent penitus idem et nullo modo distincta. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia*, q. 7, art. 1, in ratione ad quintum, dicit: « De eo quod est idem re et differens ratione, nihil prohibet contradictoria prædicari, ut dicit Philosophus tertio *Physicorum* (t. c. 21), sicut patet quod idem punctum re et differens ratione, est principium et finis, sed secundum quod est principium, non est finis, et econtra. Unde, cum essentia et proprietas sint idem re et differant ratione, nihil prohibet quin unum sit communicabile, et aliud incommunicabile. » — Hæc ille.

Item, primo *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1, in responsione ad primum, dicit sic: « Affirmatio et negatio dicuntur maxime opponi, quia in eis non importatur aliqua convenientia. In privative autem oppositis, importatur convenientia quantum ad subjectum; quia nata sunt fieri circa idem. In contrariis autem et relativis, quantum ad genus; quia sunt in eodem genere, unde utrumque extremorum significatur per modum entis, et naturæ cujusdam. Illud autem in quo invenitur aliquid non permixtum contrario, est maximum et primum in illo genere, et causa omnium aliorum. Et ideo oppositio affirmationis et negationis, cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis et distinctionis. Et ideo oportet quod in qualibet alia oppositione, includatur affirmatio et negatio, sicut primum in posteriori. Unde plura requiruntur ad alias oppositiones quam ad oppositionem contradictionis: quia se habent ex addi-

(α) *et*. — Om. Pr.
(β) *affirmatio vel negatio*. — *affirmativo vel negativo* Pr.

tione ad ipsam. Unde non oportet quod si contrarietas non invenitur nisi in diversis realiter, quod affirmatio et negatio non inveniantur nisi in realiter diversis; immo sufficit etiam distinctio rationis ad affirmationem et negationem. Et talis distinctio rationis est inter essentiam et personam. » — Hæc ille.

Item, dist. 33, q. 1, art. 4, dicit : « Quia proprietas, persona et essentia non differunt secundum rem, sed secundum modum significandi, ideo omnia adjectiva quæ prædicant conditionem rei absolutæ, prædicantur communiter de proprietate, essentia et persona; et hujusmodi præcipue (α) sunt adjectiva negativa, ut increatus et hujusmodi. Quæcumque vero exprimunt modum significandi, in quo ista tria distinguuntur, non prædicantur de eis communiter. Tamen in his est differentia. Quædam enim sunt quæ important illum modum significandi in principali significato, sicut hoc nomen, commune, importat in significando, modum essentiæ, et hoc nomen, distinctum, modum personæ, et hoc nomen, distinguens, modum proprietatis; et ideo, si prædicatio istorum permutetur ut dicatur, essentia distincta, vel, proprietas communis, erit propositio falsa, non solum impropria. Quædam autem important illum modum, non significando ipsum, sed dant eum intelligere ex suo modo significandi; sicut illa quæ significant per modum actus, quia actus sunt suppositorum. Unde non proprie possunt attribui nisi personis, quæ sunt supposita divinæ naturæ; non autem essentiæ vel proprietati, quæ significantur per modum formæ; unde non proprie dicitur quod paternitas creet vel generet. Et similiter illa quæ significant concretive dant intelligere modum personarum; unde etiam hæc non est propria : paternitas est sapiens, vel hujusmodi; similiter nec ista : paternitas est Pater, si Pater sumatur adjective; vel, paternitas est innascibilis. » — Hæc ille in forma.

Addit etiam ibidem, ad 3um, « quod adjectiva personalia nullo modo prædicantur de divina essentia propter distinctionem quam significant, quæ est opposita modo ipsius essentiæ; nec etiam proprie dicuntur de proprietatibus personalibus, ut adjectiva essentialia, propter modum significandi; adjectiva tamen essentialia magis proprie prædicantur de essentialibus, quam personalia de proprietatibus, quia proprietas significatur ut ratio quædam personæ, unde quantum ad modum significandi magis elongantur a perfectione suppositi quam essentia quæ dicit totum esse suppositi, licet alio modo significetur. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam replicat *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad septimum, dicens, secundum Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 21) : « Non oportet quod omnia eadem prædicentur de quolibet modo eisdem, sed solum de eisdem secundum rationem. Essentia autem divina et paternitas, etsi sint idem re, non tamen sunt idem ratione. Et ideo non oportet quod quidquid prædicatur de uno, prædicetur de alio. Sciendum tamen quod quædam sunt quæ consequuntur proprias rationes essentiæ et relationis; sicut dicimus quod esse commune sequitur ad essentiam, distinguere vero sequitur ad relationem; unde unum horum ab alio removetur : neque enim essentia distinguit, neque relatio est communis. Quædam vero, non quantum ad principale significatum, sed quantum ad modum significandi, habent aliquam differentiam a ratione essentiæ vel relationis; et ista prædicantur quidem de essentia vel relatione, licet non proprie; et hujusmodi sunt adjectiva et verba essentialia, ut, bonus, sapiens, intelligere et velle. Hujusmodi enim, quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiam; sed tamen significant eam per modum suppositi et non in abstracto. Et ideo proprie dicuntur de personis, et de nominibus essentialibus concretis, ut : Deus vel Pater est bonus, sapiens, creans et hujusmodi; de essentia autem in abstracto significata et non per modum suppositi, improprie; minus autem proprie adhuc de relationibus, quia hujusmodi conveniunt supposito, secundum essentiam, non autem secundum relationem. Deus enim est bonus vel creans ex eo quod habet essentiam, non autem ex eo quod habet relationem. » — Hæc ille.

Et si fiat instantia contra hoc quod dictum est, scilicet quod adjectiva quæ significant per modum alicujus actus, non proprie conveniunt essentiæ, quia dant intelligere per modum suppositi, — si, inquam, instetur contra hoc, quia bene et catholice dicitur quod essentia creat et gubernat et hujusmodi, et tamen creans significatur per modum actus, — dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1 : « In divinis, quæcumque prædicantur de supposito, non secundum modum quo differt ab essentia, prædicantur etiam de essentia : dicimus enim quod essentia creat, gubernat, et hujusmodi. Sed actus qui dicitur de supposito, secundum modum secundum quem differt ab essentia, non potest de essentia prædicari. Et hujusmodi est actus generandi, qui (α) prædicatur de supposito Patris, secundum quod est distinctum a supposito Filii. Unde non sequitur quod essentia generat. » — Hæc ille. — Et est intentio sua dicere, ut videtur, quod de ratione suppositi sunt duo, secundum quod ipsemet dicit *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3, in responsione ad septimum, scilicet : « primum, quod sit per se subsistens et in se indivisum; secundum, quod sit distinctum ab aliis suppositis ejusdem naturæ, si tamen contingat esse alia supposita ejusdem naturæ. » — Hæc ille. — Constat autem quod divina essentia non differt a persona,

(α) *præcipue.* — *præcise* Pr.

(α) *qui.* — *quia* Pr.

quantum ad primum, sed quantum ad secundum; et quia actus creandi convenit divino supposito, solum ratione primi, actus autem generandi, ratione secundi et primi, ideo creare convenit essentiæ sicut et supposito, non autem generare. Ista omnia dicta sunt ad videndum quomodo de eisdem realiter, sed distinctis ratione, possunt contradictoria prædicari, vel saltem idem prædicatum affirmari et negari, sine implicatione contradictionis. Quam sententiam ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 39, art. 1, ad 2um; et q. 39, art. 5; et q. 40, art. 1, ad 3um; et q. 32, art. 2, ad 2um; et generaliter ubicumque loquitur de ista materia.

B. — OBJECTIONES

Sed contra istam determinationem arguit Aureolus in suo *Quolibeto,* q. 5, art. 2, ubi vult probare quod, ad tollendum contradictiones in divinis, non sufficit sola distinctio rationis, quæ solum in virtute sit in re sed in actu sit per intellectum.

Arguit autem **primo** sic : Quia, ex secundo *Physicorum* (t. c. 37), et quinto *Metaphysicæ* (t. c. 5), effectus in actu exigit causam in actu, et effectus in potentia, causam in potentia. Sed causa quod affirmatio et negatio de aliquo, sibi non contradicunt in aliquo, est distinctio vel non identitas aliqua exsistens in illo, ex diffinitione *Elenchi* (2. *Elench.* cap. 2). Ergo, si actu non est contradictio, oportet quod actu, non solum virtute, sit non identitas vel distinctio. Sed actu, nullo intellectu considerante, essentia est communis et proprietas non. Ergo actu, non solum virtute, erit ibi non identitas seu distinctio, nec illud virtualiter juvat. — Confirmatur : quia pari ratione dicerem quod animal idem re esset in omni animali, et differentia non : quia licet sint una res, tamen differunt virtute, tali differentia quam intellectus potest reducere in actum.

Secundo. Quia talis differentia virtualis repugnat Deo, secundum Anselmum, *de Incarnatione Verbi,* cap. 3 : *Simplicia,* inquit, *præstant compositis quantum ad simplicitatem pertinet et compositionem, quoniam omne compositum necesse est actu vel intellectu posse distingui.* Et tunc infert quod si Deus compositus est, aut nulla natura simplex est, aut aliqua natura est quæ natura Dei præstantior est. Quod enim nec actu nec intellectu potest dissolvi, majus est quam quod actu vel intellectu dissolvi potest. Ex quo patet quod personam divinam posse per intellectum dissolvi in duo virtualiter inexsistentia, est omnino falsum et contra Anselmum.

Tertio. Illud quod tollit contradictionem in divinis, oportet quod sit in Deo præveniens omnem actum intellectus : quia sive intelligatur Deus, sive non intelligatur, nulla contradictio est in eo. Sed distinctio rationis omnem actum intellectus non prævenit, cum non habeat esse nisi per actum intellectus. Ergo distinctio rationis non sufficit.

Quarto. Arguit sic, 1. *Sentent.,* dist. 1, q. 1, art. 2 : Cujus constituentia sunt seorsum conceptibilia et habentia proprias unitates, constitutum necesse est esse compositum, saltem secundum rationem; patet enim quod in tali constituto est unum et unum, se habentia ut componibilia inter se, alias facient acervum, et sic necesse est quod tale constitutum sit compositum, vel quod sit acervus. Sed persona divina est simplicissima, nec est composita etiam secundum rationem : quia non est major simplicitas in essentia quam in persona, cum persona vere sit Deus, Deus autem sit omnino simplex, ut dicit capitulum *de Summa Trinitate et fide catholica : Firmiter credimus.* Ergo essentia et proprietas quæ personam constituunt, non sunt seorsum conceptibiles, nec habentes proprias unitates, etiam rationis.

Forte, inquit, diceretur ad hanc rationem, *primo* quidem quod proprietas et essentia, licet sint distincta secundum rationem, tamen (α) transeunt in idem realiter, et ratione hujus transitus non componunt, sed sunt realiter idem omnino, tamen ratione distincta. *Secundo* forte dicetur quod nullum inconveniens est, si in persona sit compositio rationis et conceptuum fabricatorum per intellectum. — Et si sic dicitur non evaditur ratio.

Ex *primo* quidem non. Talis enim est ordo et habitudo inter aliqua, secundum rationem, quando illa distincta sunt ratione, qualis ordo et habitudo est inter ea secundum rem, ubi sunt realiter distincta. Sed si essentia et paternitas essent distincta secundum rem, non dubium quod facerent compositionem realem, secundum illud Philosophi, septimo *Metaphysicæ* (t. c. 7), quod ex substantia et aliis prædicamentis fit compositum, etiam ex ad aliquid et relatione. Ergo ubi paternitas et essentia distinguuntur sola ratione, facient compositionem rationis. Et per consequens persona erit composita secundum rationem. — Secundo ad idem. Nullus transitus in identitatem tollit compositionem, nisi illam quæ est ejusdem generis cum transitu; ut, si sit transitus secundum rem, tollit compositionem realem; si secundum rationem, tollit compositionem rationis. Sed paternitas et essentia transeunt in identitatem secundum rem, et retinent distinctionem rationis, secundum te. Ergo transitus iste solum tollit compositionem realem, et relinquit compositionem secundum rationem; quod est contra auctoritatem Hilarii, sexto *de Trinitate,* aliquantulum post medium, dicentis quod : *non est compositus Deus qui est vita; nec qui est lux, ex obscuris coaptatur; nec qui spiritus est,* ex disparibus formabilis est; *totum enim quod in eo est, unum est.* — Et sic patet quod prima responsio non valet.

Similiter nec *secunda.* Primo, quia falsum est nec

(α) *tamen.* — *cum* Pr.

bene consonum fidei veritati, quod persona aliquo modo sit composita, vel formaliter et ex natura rei, vel conceptibiliter et secundum rationem (α); nempe qui omne dicit, nihil excludit; sed determinatio capituli (β) *Firmiter creditur,* in quo fides plenarie continetur, dicit simplex omnino. Ergo nullus modus compositionis ponendus est in Deo, nec realis, nec formalis, nec rationis, et per consequens nec in persona, quæ vere est Deus. — Secundo ad idem. Quia omnis perfectio simpliciter, est in Deo in summo. Sed simplicitas est perfectio simpliciter; quia in unoquoque melius est esse simplex quam non simplex. Ergò infinita simplicitas, et summa, erit in qualibet persona, quæ est in infinitum perfecta. Sed non est summa nec infinita, si sit ibi aliqua compositio realis, formalis, vel rationis. Ergo idem quod prius. — Tertio ad idem. Sicut quælibet persona est simpliciter perfecta secundum rem, ita est simpliciter perfecta secundum rationem; et per consequens, sicut (γ) in ea non debet poni res aliqua imperfecta, ita nec ratio aliqua imperfecta. Sed rationis compositio est imperfectio secundum rationem. Quod patet : quia ubi est compositio conceptuum, ibi alter conceptuum est per alium perfectibilis, tamquam per sui perfectionem, ut conceptus animalis perficitur per rationale; et universaliter, ubicumque est compositio, ibi unum componibilium est in potentia, et reliquum est actus ejus; potentia vero imperfectionem dicit; et per consequens, ubicumque est compositio secundum rationem, ibi est imperfectio ejusdem generis. Ergo relinquitur quod in persona perfectissima realiter et formaliter et secundum rationem, nullius generis compositio sit ponenda. — Quarto ad idem. Deus est quo majus aut melius cogitari non potest, nec secundum rem, nec secundum rationem, secundum regulam Anselmi *Proslog.*, cap. 2. Sed major et melior cogitaretur Deus, si cogitaretur simplex omnino, quam si cogitaretur simplex quidem secundum rem, compositus vero secundum rationem; tunc enim daretur sibi perfectio simplicitatis in summo, et non nunc. Ergo videtur quod quælibet persona divina sit omnino simplex, absque omni compositione formali, vel rationis. — Quinto ad idem. Anselmus *de Incarnatione Verbi,* cap. 3, dicit quod : *Qui simplicem habet intellectum et non multiplicitate phantasmatum obrutum, intelligit simplicia præstare compositis, quantum ad simplicitatem attinet et compositionem; quoniam omne compositum necesse est actu et intellectu posse distingui, quod de simplicibus nequit intelligi; cujus enim partes cogitari non possunt, illud in partes nullus intellectus dissolvere potest;* et infra : *Si esset aliquid quod nec actu nec intellectu dissolvi posset, majus esset quam quod intellectu dissolubile esset. Itaque, si omne compositum saltem cogitatione dissolvi potest, qui dicit Deum esse compositum, dicit aliquid majus Deo se posse intelligere. Transit igitur intellectus ultra Deum; quod nullus potest facere intellectus.* — Hæc Anselmus. Cujus quidem auctoritas expositione non indiget, vel adaptatione, cum propositum contineat evidenter.

Forte, inquit, diceretur *tertio,* ad illam rationem : licet in persona Filii sint plura secundum rationem, vel plures conceptus, non tamen faciunt compositionem, quia nullam habent ad invicem unionem, ut sunt conceptus, vel rationes, sed in quantum sunt una res. In quantum autem sunt una res, nullam faciunt compositionem, sed identitatem; in quantum vero conceptibiliter distinguuntur, compositionem non faciunt, quia ut sic nullatenus uniuntur. — Sed hæc evasio statim apparet impossibilis. Sicut enim persona est aliquid unum realiter, ita est unum conceptibiliter. Sed nihil in quo sunt plures conceptus aut rationes, nisi illæ rationes aut conceptus habeant inter se aliquam unionem, est unum conceptibiliter aut secundum rationem. Ergo necesse est quod conceptus aut rationes, exsistentes in persona, non solum in quantum res sunt, immo in quantum talia, inter se habeant unionem et connexionem; alioquin persona non erit unum conceptibile nec unum formale objectum intellectus.

Et sic patet quod quarta principalis ratio nullatenus impeditur.

Quinto principaliter arguit sic. Quandocumque aliqua, in quantum sunt talia, et sub propriis rationibus, vel formalitatibus, sunt res mere, absque admixtione rationis cujuslibet, aut conceptus, si illa non ponunt in numero, necessario, in quantum talia sunt, fundabunt eamdem unitatem, nec poterit ratio unius per intellectum a ratione alterius separari. Da enim oppositum, quod ratio unius a ratione alterius separetur et distinguatur, et ita habeat præcisam unitatem, sequitur quod etiam realitas poterit a realitate separari, et habebit propriam unitatem et distinctionem, et per consequens ponent illæ res in numerum ad invicem, et facient dualitatem; vel si das quod rationes ponant in numerum, et habeant propriam unitatem, res vero non ponant in numerum, nec habeant propriam unitatem, statim sequitur quod talia sub illis rationibus non erant res mere, sed res cum admixtione alicujus quod distinguitur et habet propriam unitatem, re permanente penitus indistincta et sub carentia unitatis. Sed essentia, in quantum essentia, et sub propria ratione essentiæ, est verissima res, absque admixtione cujuslibet rationis aut conceptus. Paternitas quoque, in quantum paternitas, et sub propria ratione paternitatis, est verissima res in Deo, nec est aliquid rationis. Ergo si, ut sic, non ponunt in numerum, necesse est

(α) *vel formaliter et ex natura rei, vel conceptibiliter et secundum rationem.* — *vel formaliter nec ex natura rei aut conceptibiliter aut secundum rationem* Pr.
(β) *capituli.* — *concilii* Pr.
(γ) *sicut.* — Om. Pr.

quod (α) in quantum talia, et sub propriis rationibus, fundent penitus eamdem unitatem, et per consequens nec possunt præscindi per intellectum. — Major hujus rationis probatur. Homo enim et Socrates realiter non ponunt in numerum. Nihilominus, quia homo, sub ratione qua homo, non est res aut substantia, ut patet septimo *Metaphysicæ* (t. c. 48), sed quatenus repetit rem Socratis, sub alio conceptu; unde Commentator, ibidem, commento quadragesimo octavo, dicit quod « non est hic substantia nisi substantiæ particulares exsistentes per se; » ideo Socrates et homo seorsum concipi possunt. Sed si homo, in quantum homo, esset extra intellectum et non esset res intellecta, sed res mere, tunc si non poneret in numerum cum re Socratis, res hominis et res Socratis, quæ non essent eadem res repetita, essent utique res eadem, fundando unitatem eamdem, quoniam si non eamdem fundarent, sed quælibet haberet propriam unitatem, ex unitate rei importatæ per hominem, et unitate rei importatæ per Socratem, dualitas quidem, et per consequens numerus resultaret; quare si resultare non debeat, fundabunt, ut sæpe dictum est, eamdem unitatem omnino, et per consequens rem unius intellectus non poterit capere præscindendo seorsum, alioquin præscindendo dabit sibi propriam unitatem. Et sic patet major. — Sed minor probatur : quia paternitas, in quantum paternitas, non dicit rem conceptam, immo rem in Deo exsistentem, circumscripto omni actu intellectus. Et consimiliter essentia dicit rem mere exsistentem (β) in Deo, et non rem ut conceptam in Deo. Ex quo ulterius sequitur quod non sunt eadem res sub alio et alio conceptu, sicut Socrates et homo, vel rationale et animal. Nec enim paternitas dicit conceptum, nec essentia dicit conceptum, sed quælibet dicit rem mere (γ). Ergo, cum non sit nugatio dicendo essentia et paternitas, relinquitur quod non sunt eadem per repetitionem ejusdem rei sub eodem vel alio conceptu. Patet consimiliter, per illud capitulum : *Firmiter credimus* (cap. 1 *de Summa Trinitate et fide catholica*), quod essentia et tres proprietates non sunt quaternitas rerum, nec ponunt in numerum; personæ vero ponunt in numerum, cum sint tres. Res autem non se mutuo repetentes, si non ponant in numerum, necesse est, ut dictum est, quod fundent penitus eamdem unitatem, nec possunt per intellectum conceptibiliter separari.

Sexto principaliter arguit sic. Quandocumque aliqua res vera et pura est eadem tribus rebus ponentibus ad invicem in numerum, et vere distinctis, ipsa vero cum neutra illarum ponit in numerum, nec cum omnibus simul sumptis, necesse est ut non habeat propriam unitatem distinctam a qualibet sigillatim aut ab omnibus simul, et hoc nec re nec ratione. Da enim quod illa res habeat propriam unitatem, et sit per se sumptibilis, etiam per intellectum, sine tribus, tunc illa cum unitate, et aliæ tres facient quaternitatem. Sed essentia divina est eadem tribus personis, vel proprietatibus, quæ utique ponunt in numerum inter se; ipsa vero non ponit in numerum cum eisdem. Ergo ipsa non habet propriam unitatem sub qua possit sumi sine realitate paternitatis, et sine realitate filiationis, et sine realitate spirationis. Ergo quicumque capit realitatem essentiæ capit tres realitates distinctas, et consequenter tres personas distinctas. Non igitur potest dici quod essentia et paternitas sint idem re, et habeant distinctas rationes, nisi detur quod paternitas vel essentia includat aliquid rationis, et non dicat rem in Deo exsistentem. Si enim utraque (α) dicit rem puram, sic quod concipiens utramque nihil concipit nisi quod in Deo realiter exsistit, quia tota ratio paternitatis et tota ratio essentiæ sunt vere in Deo, necesse est, si distinguantur conceptibiliter, quod distinguantur realiter, et econtra. Non sic autem est de genere, et differentia, et quibuscunque conceptibus super eamdem rem ab intellectu fundatis; homo enim et animal, et secundæ substantiæ, et omnia universalia dicunt res singularium ut conceptas.

Septimo arguit sic. Quandocumque aliqui conceptus sic se habent quod unus nihil addit ad alterum, necesse est illud quod per primum concipitur, et illud quod per secundum concipitur, fundare penitus eamdem unitatem; immo nec primum posse a secundo conceptibiliter separari, quia si detur oppositum prædicati, sequitur oppositum subjecti. Si enim illud quod per primum concipiebatur habet propriam unitatem et potest seorsum intelligi, secundum addet sibi aliquid; cujus oppositum ponebatur. Sed si aliquis concipit essentiam et deinde concipit paternitatem, nihil addit ad illud quod prius concepit. Aut enim addit rem, aut formalitatem inexsistentem ex natura rei, aut addit rationem fabricatam per intellectum. Sed constat quod non addit rem, alias esset res addita et ponens in numerum et dualitatem, quod est contra determinationem Concilii, et intentionem Philosophi, et Commentatoris, duodecimo *Metaphysicæ*, dicentium quod in primo principio non potest esse intentio addita realis; nec dispositio et disponibile habent ibi locum. Constat autem etiam quod non solam addit formalitatem sine realitate : quia tunc Pater non esset Pater realis, sed formalis tantum; per paternitatem enim, si non sit nisi formalitas, non est Pater, nisi formalis; per essentiam autem quæ res est, non habet quod sit Pater. Constat etiam quod non addit rationem solam, quia tunc temporis non esset Pater nisi rationis, et rediret error Sabellii. Ex quo igitur concipiens paternitatem non

(α) *est quod.* — *esse* Pr.
(β) *rem mere exsistentem.*— *rem materiæ exsistentem.* Pr.
(γ) *mere.* — *materiæ* Pr.

(α) *utraque.* — *utrumque* Pr.

addit solam rationem ad conceptum essentiæ, nec solam formalitatem, nec addit realitatem, necesse est dicere quod nihil addat. Ergo, concipiendo essentiam, concipiebatur paternitas, et per consequens essentia non potest præcise concipi, nec habet propriam unitatem, nec est unum distinctum a proprietatibus quoquo modo.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum dicitur concedendo majorem. Et ad minorem dico tria. Primum, quod affirmatio et negatio, in esse affirmationis et negationis, actu non conveniunt aliquibus, nullo intellectu considerante, tanquam aliqua duo extrema realia. Secundum enim quod ponit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 21, articulo primo : « Negatio non est aliquid in rerum natura, sed est ens rationis tantum. » Et *de Malo,* q. 1, art. 1, ad 20, dicit : « Privatio non est aliquid in rerum natura, sed est ens rationis tantum, intellectum a ratione. » Idem ponit, 2. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 1. Item, quarto *Metaphysicæ* (lect. 1), ubi ponit quatuor modos quibus aliquid potest dici ens, et dicit quod « unus eorum est de universalissimis, ille scilicet quo aliquid dicitur esse tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quæ dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur, quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid ». Et in eodem libro (lect. 2), ostendens quomodo unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam naturam enti, dicit quod « unum quod cum ente convertitur, designat ipsum ens, superaddens rationem indivisionis, quæ, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam, et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione; nam negatio vel privatio non est ens naturæ, sed rationis ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod prædicatis contradictoriis non respondent aliqua duo in re extra intellectum.

Dico secundo quod nulla incomplexorum contradictio est aliqua habitudo positiva vel realis quæ sit aliquid, quia entis ad non ens non potest esse habitudo realis; semper autem alterum extremum contradictionis est pure non ens, scilicet negatio; talis ergo contradictio non est aliquid actu proprie extra intellectum; licet sit in re fundamentaliter; nam cessante omni consideratione intellectus creati, adhuc ita est in re unde intellectus possit affirmare vel negare de aliquibus, nam quia ita est in re quod essentia non generat et Pater generat, intellectus potest aliquid affirmare de Patre, quod negat de essentia.

Dico tertio quod, concesso quod in divinis ante opus intellectus conveniant affirmatio et negatio, illo modo quo concedi debet affirmationem et negationem convenire aliquibus ante considerationem intellectus ad causandum contradictionem inter dictam affirmationem et negationem, puta, communicabile, non communicabile, generare, non generare, vel hujusmodi, quæ dicuntur vel conveniunt Patri et divinæ essentiæ, non oportet ponere distinctionem aliquam actualem inter Patrem et essentiam, quasi illa distinctio sit causa illius effectus, scilicet non contradictio, vel sublatio contradictionis. Cum enim ille effectus sit quædam negatio opposita cuidam enti rationis, scilicet contradictioni, quæ est habitudo rationis, ut dictum fuit, non requirit causam positivam in actu, sed sufficienter datur sibi pro causa, una alia negatio, scilicet non identitas rationis inter Patrem et essentiam, vel non adæquatio. Sicut enim affirmatio est causa affirmationis, ita negatio causa negationis. Potest etiam sibi dari pro causa distinctio rationis inter essentiam et Patrem, quæ quidem distinctio est in re virtualiter, et ut in fundamento; ita quod talis distinctio est ante actum intellectus, non solum in potentia, nec in actu completo, sed in fundamento, sicut universale est extra animam illo modo. Et sic distinctio tollens contradictionem dictam, satis sufficienter est actu, immo plusquam ille effectus qui est purum nihil, tam in se quam in fundamento. Negatio enim contradictionis fundatur in negatione et affirmatione. Negatio autem fundata super negationem, fundamentum debilius habet, quam distinctio rationis fundata in plenitudine divinæ perfectionis, in qua unum sunt, secundum rem, absolutum et relativum. Ex quo consurgit quod intellectus potest habere diversas conceptiones de tali re omnimode perfecta. Patet ergo quod dicta ratio nihil valet; quia supponit in divinis esse aliquem effectum ante omnem actum intellectus, scilicet sublationem contradictionis, vel non contradictionem, cui oporteat assignare aliquam causam in actu completo. Hæc autem imaginatio satis debilis est, ut patet ex prædictis.

Consimiliter solvitur argumentum aliorum quod æquivalet præcedenti, quamquam alia verborum phantasia coloretur. Dicunt enim sic : prædicata contradictoria conveniunt essentiæ et proprietati ante omne opus intellectus; ergo distinctio est inter ea ante omne opus intellectus. Deceptio enim est in hoc quod arbitrantur prædicationem et compositionem et divisionem vel negationem esse in re extra in actu completo; quod minime verum est. Unde commentator Albertus, in commento super Porphyrium, tractatu tertio, capitulo tertio, quod est de generis divisione, sic ait : « Prædicare (α), inquit, est idem quod attribuere per notam compositionis. Quando enim unum alteri attribuitur mediante compositione quam significat verbum est, tunc prædicatur; et quando unum ab alio dividitur mediante negatione talis compositionis, sicut cum dicitur, homo non est lapis, tunc dividitur ab eo. Et hoc fit intellectu componente vel dividente. In re enim ipsa sine nota

(α) *prædicare.* — *prædicari* Pr.

compositionis vel divisionis unum in altero est vel non est. Sed intellectus componens vel dividens, hoc sine nota compositionis vel divisionis significare non potest, et ut hoc significet invenit modum compositionis unius cum alio, vel divisionis unius ab alio, et hoc est prædicare unum de alio, vel negare unum ab alio. » — Hæc ille. — Prædictæ sententiæ concordat commentator Averroes super tertio *de Anima*, commento 26, dicens : « Prædicare aliquid de aliquo sicut affirmatio et negatio, compositio est per actionem intellectus. » — Hæc ille. — Et sanctus Thomas, in suo tractatu qui intitulatur *de Esse et Essentia* (cap. 4), sic ait : « Prædicatio est quoddam quod completur per actum intellectus componentis et dividentis, habens fundamentum in re ipsam unitatem (α) eorum quorum unum de altero dicitur. » — Hæc ille.

Dico igitur quod, ante actum intellectus componentis et dividentis, non prædicantur aliqua prædicata contradictoria, de essentia divina et de persona divina, ita quod talis prædicatio sit in actu completo; concedo tamen quod est ibi sicut in fundamento. Et ideo non habetur quod ante intellectus actum, contradictio conveniat eidem in quantum idem, vel quod pro aliquo priori sit ibidem contradictio, pro quo non sit ibidem distinctio.

Ad confirmationem dicitur quod non est simile de essentia et proprietatibus, et de animali respectu suarum differentiarum. Tum, quia differentiæ contentæ sub animali se habent sicut perfectum et imperfectum. Tum, quia sunt res absolutæ. Tum, quia differunt secundum esse; quod patet : quia asinus moritur, remanente homine. Modo impossibile est quod idem realiter sit perfectum et imperfectum : quia talia dicunt diversas essentias absolutas. Impossibile est etiam unum absolutum esse duo absoluta, licet unum absolutum possit esse tres res relativæ. Impossibile est etiam idem habere duo esse absoluta, vel idem esse et non esse. Dico tamen quod non sufficienter probaretur aliqua esse distincta secundum rem, per hoc quod affirmatio et negatio unius et ejusdem illis conveniunt, nisi essent talia prædicata quæ conveniunt rei, nullo respectu habito ad modum quo res intelligitur aut significatur, ut superius plenius est deductum.

Ad secundum dicitur quod Anselmus bene probat quod Deus nullo modo est compositus. Nec nos oppositum dicimus. Non enim concedo quod Deus sit compositus realiter, aut formaliter, aut secundum rationem, licet habeat plures rationes : quia nihil componit cum alio secundum suam rationem, sed secundum suum esse, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 1, ubi vult, in responsione ad secundum, quod ideo attributa nullam in Deo compositionem faciunt, quia sapientia, aut aliud attributum, secundum suam rationem, non facit compositionem, sed secundum suum esse, prout est in subjecto realiter differens ab illo. Et in responsione ad quartum dicit « quod proprietas personalis comparata ad essentiam non differt re ab ipsa, et ideo non facit compositionem cum ea ». Item, dist. 33, q. 1, articulo primo, dicit quod in relationibus realibus quæ sunt in creaturis, est aliud esse relationis, et aliud substantiæ quæ refertur; et ideo dicuntur inesse; et secundum quod insunt, compositionem faciunt accidentis ad subjectum ; quod non convenit in divinis relationibus. In quo articulo vult quod relatio nullam compositionem faciat cum divina essentia : quia non habent aliud esse, nec unum actuat alterum, sed habent idem esse; ideo sunt esse subsistens, quod est purissimus actus. Ex hoc enim aliqua faciunt compositionem, quia unum est in potentia respectu alterius, vel ambo respectu alicujus actus. Non sic autem est de essentia et relatione quorum quodlibet est esse. Unde patet quod verba Anselmi nullo modo sunt ad propositum, cum ipse loquatur de compositione et dissolutione, quæ in divinis nullo modo sunt, licet sit ibi rationum pluralitas sine compositione, et distinctio sine dissolutione, cujus causa est potissima et delusionis causa multorum illud non considerantium : quia scilicet illæ rationes non sunt subjective in Deo, sed in intellectu nostro, licet Deus sit illarum omnium fundamentum, sicut in alia quæstione hujus distinctionis fuit prolixius declaratum. Unde sanctus Thomas, 1° *Sentent.*, dist. 2, q. 1, articulo tertio, ad quintum dicit : « Aliquid dicitur radicari vel fundari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Rationes autem intellectæ duplicem firmitatem habent, scilicet firmitatem sui esse, et hanc habent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis; habent etiam firmitatem suæ veritatis, et hanc habent ex re cui conformantur; ex eo enim quod res est vel non est, locutio vel opinio veritatem habet vel falsitatem. Rationes ergo attributorum fundantur vel radicantur in intellectu quantum ad firmitatem sui esse; quia, ut dictum est, intellectus est earum subjectum. In essentia autem divina sunt quantum ad firmitatem suæ veritatis; et hoc in nullo repugnat divinæ simplicitati. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod rationes diversæ attributorum, vel essentiæ et proprietatum, nullam dicunt in Deo compositionem, cum in eo non sint formaliter. Si tamen Deus dicatur multiplex secundum rationem, quia multis conceptionibus nostri intellectus correspondet, hoc erit extrinsece, sicut Spiritus sanctus dicitur multiplex et septiformis, non in se, sed extrinsece, propter multiplices ejus effectus. Ratio enim potest accipi dupliciter in proposito. Vel pro ipsa conceptione quam intellectus per actum suum producit; et isto modo clarum est quod diversæ rationes nullam ponunt in Deo pluralitatem, cum

(α) *ipsam unitatem.* — *ipsa significante veritatem* Pr.

sint quædam accidentia intellectus nostri; immo Aristoteles vocat eas passiones animæ, primo *Perihermenias* (cap. 1), dicens quod *voces sunt signa passionum animæ,* scilicet rationum et conceptuum. Secundo modo accipitur ratio, pro objecto, ut est acceptum ab intellectu, sic quod objectum est ut materiale, et conceptio est ut formale. Ratio etiam sic accepta nullam ponit in Deo pluralitatem : quia rationes illo modo sumptæ, sunt in Deo solum quoad fundamentum; quoad sui vero complementum, sunt in intellectu, et ibi est pluralitas eorum. Sicut si ab uno puncto procedant in circulo multæ lineæ versus circumferentiam, illud punctum est in se simplex, nullam in se habens pluralitatem; est tamen pluralitas in lineis procedentibus, ut sunt extra ipsum, non ut sunt in ipso, quia ibi omnes lineæ unum sunt : sunt ibi enim quælibet per suum punctum inchoativum lineæ; idem autem punctum omnes illas lineas inchoat, et principiat. Si ergo illud punctum ut initiat talem lineam, diceretur una ratio, et ut initiat aliam, diceretur alia ratio, tunc apparet quomodo omnes illæ rationes, ut sunt in re, essent idem, licet ut sunt in intellectu, essent multiplices et distinctæ. A simili sit ille punctus : Deus; circumferentia, intellectus noster; lineæ exeuntes a centro et terminatæ ad circumferentiam, sint conceptus de Deo habiti. Si ergo ratio dicatur res divina sub tali conceptu, vel ut fundat conceptum, apparet quomodo diversitas rationum in nullo præjudicat divinæ simplicitati, sicut nec pluralitas linearum unitati puncti; et quomodo sicut ille punctus dicitur multiplex extrinsece, ita Deus dicitur multiplex secundum rationem, vel distinctus secundum rationem, scilicet extrinsece; et quomodo essentia et relatio distinguuntur ratione; vel etiam perfectiones divinæ. Distinguuntur enim extrinsece, quia scilicet una res fundat distinctos conceptus; quæ quidem res est essentia et relatio : essentia, ex hoc quod habet unde fundet conceptionem talem; relatio, ex hoc quod habet in se unde fundet aliam; ita quod relatio et essentia ex parte rei idem sunt, sed in intelligi, non idem sunt, quia conceptus qui repræsentant illam rem, ut est relatio, non repræsentant eam ut est essentia vel substantia; et sic tota distinctio est extrinseca. Sicut si dicamus, in prædicto exemplo, centrum distingui linealiter, quia fundat diversas lineas. Vocemus ergo illud centrum, ut initiat primam lineam, A; ut initiat secundam, B; tunc diceremus quod A et B distinguuntur linealiter, et tamen sunt eadem res. Ita et in proposito : essentia et relatio distinguuntur ratione vel in esse intellecto; et tamen sunt eadem res. Licet exemplum non sit sufficiens ad tantam rem declarandam, tamen exemplum illud æque valet, sive ratio dicatur conceptio ipsa intellectus, sive res ut habens illam conceptionem; et credo quod prima acceptio est de mente sancti Thomæ plus quam secunda; ideo illam teneo. Ratio enim illo modo dicta, est subjective in intellectu, sed fundamentaliter in re.

Ad tertium principale dicitur sicut ad primum. Dicitur enim quod illud quod tollit actualem contradictionem affirmationis et negationis, hoc est, illud quod facit ne actualis affirmatio et negatio de divinis dictæ, contradicant, est simul cum affirmatione et negatione; et utrumque est in actu completo per actum intellectus, scilicet negatio, et oppositio ejus ad affirmationem, et remotio dictæ oppositionis; licet utrumque sit fundamentaliter in re, ante actum intellectus, ut dictum est. Et si dicatur quod hoc non valet, quia contradictio est realis oppositio, ergo non est per opus intellectus; dico quod est realis, quantum ad unum extremum, scilicet positivum, non autem quantum ad utrumque, nisi fundamentaliter.

Ad quartum principale dicitur quod prima et tertia responsio ibidem positæ bonæ sunt, non autem secunda.

Et ad primum contra primam responsionem dicitur quod non oportet talem habitudinem aut ordinem esse inter aliqua ubi sunt distincta sola ratione, qualis esset inter ea si realiter distinguerentur, et hoc quoad omnia, nisi quantum ad habitudines quæ consequuntur rationes illorum. Compositio autem non consequitur essentiam et relationem, quantum ad earum rationes, sed quantum ad esse, ut dictum fuit in solutione secundi principalis. Et licet illa maxima forte concederetur a formalibus, qui ponunt talem distinctionem inter essentiam et relationem, quod illa distinctio est formaliter extra intellectum in ipso Deo, non autem a nobis qui nullam distinctionem ponimus extra intellectum inter prædicta in actu completo.

Ad secundum contra eamdem responsionem negatur major. Dico enim quod transitus in identitatem realem tollit omnem compositionem, cum res non componant secundum suas rationes, sed secundum suum actuale exsistere, ubi scilicet est multitudo ipsius esse, sicut cum relatio creata componit cum subjecto; vel cum sunt duo habentia idem esse sed illud habet unum illorum per alterum, sicut cum forma componit cum materia; vel cum sunt multa habentia idem esse quod est primo totius et consequenter partium, sicut cum pars componit cum parte. Ubi autem est unicum esse subsistens, non distinctum ab eo quod est per illud esse, sed est illud esse, nulla potest esse compositio, cum omnia ibi sint actus purus.

Ratio similiter contra tertiam responsionem datam non procedit. Dico enim *primo* quod persona divina est unum conceptibile unica perfecta ratione quam Deus habet. Sed nullus conceptus viatoris potest omnia quæ in persona divina sunt repræsentare. Est ergo unum conceptibile et unum formale objectum intellectus in se, sed non viatori; quinimmo quodammodo multiplex objectum, non in se multiplex, sed extrinsece, in quantum non una conceptione via-

toris tota divinæ personæ perfectio capi potest, sed indiget multis conceptionibus. — Dico *secundo* quod ad hoc quod aliquid dicatur unum secundum rationem, non oportet quod omnes ejus formatæ rationes per intellectum, et fundatæ in re intellecta, habeant unionem ad invicem, sed sufficit quod sit unitas in objecto talis quod idem omnino cuilibet rationum correspondeat, licet imperfecte repræsentetur per quamlibet earum, et aliter per unam quam per aliam.

Rationes autem factæ contra secundam responsionem bene probant quod nullo modo concedendum est Deum esse compositum, etiam secundum rationem, sic quod aliqua pluralitas sit formaliter et in actu in ipsa divina persona; sed non probant quin Deus posset dici extrinsece multiplex secundum rationem, multiplicitate quæ est in intellectu Deum diversis rationibus concipiente; nec istud nullo modo derogat divinæ simplicitati. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 4, sic arguit : « Magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re, et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit multiplex ratione. » Et respondet : « Ad tertium dicendum, inquit, quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet quod ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sint simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re, et plures secundum rationem, quia intellectus ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter eum repræsentant. » — Hæc ille. — Et primo *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 3, ad 6um : « Quod dicit Boetius : sola relatio multiplicat Trinitatem, intelligendum est scilicet de pluralitate reali. Tunc enim aliquid est unum re, sed ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificentur; sicut punctum quod cum sit una res secundum veritatem respondet diversis conceptionibus de eo factis, sive prout cogitatur in se, sive prout cogitatur ut relatum, sive prout cogitatur ut principium linearum ; et hæ rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subjecto, et sunt in ipso puncto sicut in fundamento veritatis (α) ipsarum conceptionum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod Deus potest dici multiplex, non tamen compositus, secundum rationem, quia illæ rationes non componuntur ad invicem in Deo, nec in intellectu, cum non habeant unionem in intellectu ad invicem, nec in Deo sint subjective.

Et si dicatur quod species dicitur componi ex genere et differentia, quæ compositio non est realis, sed secundum rationem, ex hoc quia species habet rationes diversas in intellectu, scilicet generis et differentiæ; quare ergo non dicetur Deus, vel divina persona composita secundum rationem, ex quo habet diversas rationes in intellectu, scilicet rationem essentiæ et rationem relationis; — dico quod non est simile. Quia compositio secundum rationem ex genere et differentia reducitur ad aliqualem compositionem in re. Sed non sic est in Deo. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 2, ad 3um, sic dicit : « Pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei, sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione, et hæc reducitur ad diversitatem substantiæ et accidentis ; et similiter homo et animal ratione differunt, et hæc differentia reducitur ad diversitatem formæ et materiæ, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica sumitur a forma; unde talis differentia secundum rationem repugnat maximæ unitati et simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem sed ad unitatem rei, quæ est diversimode intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo. » — Hæc ille.

Ad quintum principale negatur major. Dico enim quod, dato quod aliqua duo secundum rationes suas dicant meras res, et secundum suas realitates non ponant in numerum, nec sit aliqua pluralitas in re, tamen non sequitur quin rationes illorum ponant in numerum et sint multæ. Et ad primam probationem illius majoris, quæ ibi fit, et stat sententialiter in hoc quia ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis, sequitur enim : ratio A et ratio B ponunt in numerum ; ergo realitas A et realitas B ponunt in numerum, vel A et B in suis rationibus non dicunt meras res ; — negatur consequentia. Quia est fallacia consequentis, arguendo a pluribus causis veritatis ad unam earum. Antecedens enim hujus consequentiæ potest verificari non solum propter illas duas causas positas in consequente, sed propter multas alias, utpote quia nulla istarum rationum dicit rem adæquate circumscribendo eam, ita quod perfecte assimiletur rei, ut sit talis in esse intelligibili et repræsentativo qualis est res in se. Iste autem defectus est in omni ratione quam format intellectus de Deo, et ideo format de illo multas rationes licet res sit una.

Ad aliam probationem majoris dicitur quod valet probatio, sed falsum supponit, scilicet quod homo in sua significatione vel conceptu non dicat meram rem, sed rem cum aliquo rationis; hoc enim falsum est. Similiter dictum Commentatoris non juvat, quod qualiter sit intelligendum, ostendit sanctus Thomas, decimo *Metaphysicæ* (lect. 3), ubi sic dicit : « Videtur, inquit, Aristoteles esse sibi contrarius; nam primo dicit quod unum et ens non sunt substantia eorum de quibus prædicantur, hic autem dicit quod unum et ens non prædicant aliquam naturam aliam de his de quibus dicuntur. — Sciendum est ergo quod substantia dicitur dupliciter. Uno modo, suppositum in genere substantiæ, quod dicitur prima substantia et hypostasis, cujus est proprie subsistere. Alio modo, quod quid est, quod dicitur etiam natura rei. Secundum igitur opinionem Platonis, cum uni-

(α) *veritatis*. — *unitatis* Pr.

versalia essent res subsistentes, non solum significabant substantiam secundo modo, sed etiam primo modo. Aristoteles vero probavit in septimo, quod universalia non subsistunt; unde sequitur quod universalia non sunt substantiæ primo modo, sed tantummodo secundo modo; propter quod dicitur in *Prædicamentis* quod secundæ substantiæ, quæ sunt genera et species, non significant hoc aliquid, quod est substantia subsistens, sed significant quale quid, id est naturam quamdam in genere substantiæ. Sic igitur supra probavit Philosophus, quod unum et ens non significant substantiam, quæ est hoc aliquid, sed oportet quærere aliquid quod sit unum et ens, sicut quæritur aliquid quod sit homo et animal, ut Socrates et Plato. Postmodum vero ostendit quod significant naturam eorum de quibus dicuntur, et non aliquid additum, sicut accidentia; in hoc enim differunt communia ab accidentibus, quamvis utrique sit commune non esse hoc aliquid, quia communia significant ipsam naturam suppositorum, non autem accidentia, sed aliquam naturam additam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet *primo*, quomodo universalia sint substantiæ, et quomodo non; *secundo*, quomodo homo et animal, et alia communia, non significant aliquod accidens rei sed naturam rei, et per consequens non dicunt rem singularis cum aliquo facto per intellectum; sed, secundum quod Aristoteles septimo *Metaphysicæ* (t. c. 35), et sanctus Thomas (lect. 10) ibidem : « Universaliter dicta, ut homo et equus, significant aliquid compositum ex materia et forma determinatis, non quidem singulariter, sed universaliter, ut homo dicit compositum ex anima et corpore, non autem ex hac anima et hoc corpore; sed singulare dicit aliquid compositum ex ultima materia, id est individuali : est enim Socrates aliquid compositum ex hac materia et ex hoc corpore, et similiter est in aliis singularibus. » — Hæc ille. — Videtur autem arguens decipi in hoc quod quandoque Commentator dicit universalia significare intentiones vel res conceptas. Commentator enim loquitur de ratione vel nomine universalis in quantum hujusmodi, et non de illo cui attribuitur ratio universalitatis; utpote hoc quod dico, species, significat intentionem, et similiter hoc quod dico, genus; sed ly homo, et ly animal, cui intellectus attribuit intentionem speciei vel generis, non dicit aliquid per intellectum factum vel operationem intellectus consequens secundum naturam extra intellectum. Item, 1 p., q. 30, art. 4 : « Nomina, inquit, generum et specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandas naturas communes, non autem intentiones naturarum communium quæ significantur his nominibus, genus, species. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo exsistendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens, distinctum ab aliis. Sed in nomine singulariter designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis, hæc caro et hoc os. »

Ad sextum principale patet per idem, negando majorem. Ad probationem, dico quod est fallacia consequentis; quia antecedens plures causas veritatis habet quam exprimantur in consequente. Istud siquidem antecedens : A est mera res et non ponit in numerum cum B C D vere realiter distinctis et ponentibus in numerum ad invicem, nec cum omnibus simul, istud, inquam, antecedens potest verificari ex ista causa, quia scilicet A habet ad B C D habitudinem communis ad proprium, et communicabilis ad incommunicabile. Et non oportet quod assignetur ista causa quam exprimit arguens in consequente, quia scilicet non habet propriam unitatem in esse rationis, et concipi, B C D non conceptis. Et hoc quia illa conceptio qua concipitur, non repræsentabit rem adæquate; repræsentabit enim eam ut est tale quid, puta divina essentia, non autem ut ipsa est paternitas vel sapientia. Et ideo ex imperfectione illarum rationum consurgit quod illæ sunt plures. Res autem erit una, licet illæ rationes dicant meram rem solum. Et si dicit arguens quod si A habet propriam unitatem, igitur A cum B C D erunt quatuor, dico quod in esse rationis vel secundum rationem sunt quatuor, sed non sunt quatuor secundum rem. Non enim oportet quod si aliqua sunt quæ non ponunt in numerum secundum rem, et quodlibet dicit meram rem, nec est nugatio addendo unum alteri, quod talia sint indistinguibilia secundum rationem; nec oportet quod si fundent omnino eamdem unitatem secundum rem, quod sint unum (α) secundum rationem; immo essent plura secundum rationem. Intellectus enim poterit habere de tali re diversas rationes : tum propter inadæquationem cujuslibet rationis ad illam rem; tum per omnimodam perfectionem rei, ex qua venit quod perfectiones alibi dispersæ et multiplices, sunt in tali re simpliciter et unite, et quod res illa potest diversis perfectionum similitudinibus in intellectu exsistentibus respondere tamquam suis inadæquatis similitudinibus. Et ideo, cum relatio et essentia quæ in creaturis realiter differunt, in Deo sint idem secundum rem, illa res summe simplex potest concipi ut esse verum, non concipiendo pro tunc relationem, et econtra; et relatio in Deo correspondebit conceptui, cui non correspondet essentia, et econtra.

Ad septimum principale negatur minor. Dico enim quod conceptus essentiæ addit ad conceptum relationis, et econtra. Sic quod qui præintellexit essentiam solum, et post intelligit relationem, aliquid intelligit quod prius non intelligebat, et sic addit, non quidem aliquid realiter distinctum a primo intellecto, sed illo modo quo ratio substantiæ dicitur addere ad rationem entis, quia scilicet secun-

(α) *secundum rem, quod sint unum.* — Om. Pr.

dus conceptus aliquid explicat quod non explicabatur per primum. Similiter ratio relationis addit ad rationem essentiæ, quia explicat illud quod non explicabatur per rationem essentiæ. Et licet explicatum primo, et explicatum secundo, sint idem extra intellectum, non tamen in acie cogitantis, ubi prius erat essentia per suam similitudinem ut objectum, non autem relatio illo modo erat ibi. Etenim talis est additio quod, licet primus conceptus dicat totam rem, et secundus eamdem, tamen neuter perfecte eam explicat. Et ideo, quia secundus aliter dicit et explicat eam quam primus, et quilibet est similitudo rei (α), et tamen illæ similitudines sunt dissimiliter eam repræsentantes ac si repræsentarent diversas res, ideo (β) unus conceptus dicitur ad alium addere, quia secundus sic dissimiliter (γ) repræsentat a primo, ac si primus et secundus diversa repræsentarent. Et sic patet quod non sequitur, si secundus conceptus addit rem ad primum, quod in illa re sint duo ponentia in numerum secundum esse reale, sed solum in intellectu, et in esse objectivo; non enim addit aliam rem, sed eamdem aliter objicit quam primus; et hoc voco addere. Istud autem contingit in Deo, quia nulla istarum rationum rem intellectam adæquat per omnia assimilando illi.

Et hæc de ista quæstione dicta sufficiant.

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO I.

UTRUM UNITAS DEI EX CREATURIS DEMONSTRATIVE CONCLUDI POSSIT

Circa tertiam distinctionem primo quæritur : An unitas Dei possit ex creaturis demonstrative concludi.

Et arguitur quod sic. Nam dicit Apostolus *ad Romanos* (cap. 1, v. 20) : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.* Sed hoc non esset nisi per ea quæ facta sunt posset demonstrari Deum esse; primum enim quod oportet de aliquo intelligi est an sit.

Sed in oppositum arguitur sic. Ea quæ sunt fidei non sunt demonstrabilia. Sed unum Deum esse est articulus fidei. Igitur.

In hac quæstione erit unus articulus in quo taliter procedetur, quod primo ponam rationes sancti Thomæ quibus probat unum Deum esse, prima parte, et primo *Contra Gentiles*. Secundo, recitata ratione, ponam impugnationes Aureoli contra illam. Et tertio replicabitur contra responsionem.

Prima igitur ratio sancti Thomæ, in prima parte, quæstione secunda, articulo tertio, talis est.

« In istis sensibilibus invenimus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ; quod patet esse falsum. Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. Ergo etc. »

Item, secundo, sic: « Certum est, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est actu : movere enim nihil est aliud quam educere aliquid de potentia in actum; de potentia autem non potest aliquid educi in actum, nisi per aliquod ens actu; sicut ignis calidus in actu facit lignum, quod est calidum in potentia, esse calidum in actu, et per hoc movet et alterat ipsum. Non est autem possibile quod idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu non potest esse simul calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod idem eodem motu sit movens et motum secundum idem, vel quod moveat seipsum. Oportet ergo omne quod movetur ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movetur nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum. » — Hæc ille.

Ad ista argumenta dicit Aureolus (q. 1, art. 4) in præsenti distinctione, quod sunt inefficacia. Præsertim dicit ad primum quod illa ratio non ducit nisi ad corpus æternum, sicut Commentator ait *primo Cœli et Mundi*, comment. 22. Ait enim quod « via loquentium in lege nostra ad probandum Deum esse

---

(α) *et quilibet est similitudo rei.* — *quod quælibet est similitudo rei et* Pr.
(β) *ideo.* — *in Deo* Pr.
(γ) *quia secundus sic dissimiliter.* — *quia tamen dissimiliter* Pr.

non ducit nisi ad corpus æternum »; unde dicendum est quod in efficientibus est status, secundum philosophantes. Est enim dare primum efficiens et primum alterans; et illud est corpus cœleste. Et est dare primum movens elicitive; et illud est primus motor conjunctus, sive anima primi cœli. Et est dare primum movens per modum finis; et illud est primum principium, de quo aliquid concipit motor orbis stellati, et alius motor orbis Saturni, et sic de aliis, ut dicit Commentator 12. *Metaphysicæ*, comment. 44. — Hæc Aureolus in forma.

Sed quod ista responsio non sufficiat, arguitur sic. Nam, secundum Aureolum, saltem ratio sancti Thomæ concludit quod est dare primum efficiens. Tunc arguitur sic : aut tale quid primum efficiens est causa effectiva omnium aliorum, ita quod nihil sit quod non sit effectum ab eo; aut aliquid est quod non est effectum ab illo primo efficiente. Si primum, habetur propositum, quod est una causa omnium aliorum quorumcumque effectiva, quam dicimus Deum. Si secundum, ergo sunt duo entia non effecta, scilicet ipsum primum efficiens quod a nullo efficitur; et illud aliud quod ponitur non est effectum ab illo primo efficiente : quia si non est effectum ab eo, non potest effici ab aliquo secundorum efficientium, quia illa non agunt nisi mota a primo et in virtute ejus; et sic a nullo erit effectum. Sed istud esse falsum probatur demonstrative, scilicet quod impossibile sit esse duo non effecta, et hoc per rationes sancti Thomæ, secundo *Contra Gentiles*, cap. 15, sic : « Omne quod convenit alicui non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini; nam quod causam non habet (α), primum et immediatum est; unde necesse est quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo prædicatur secundum quod ipsum, non excedit ipsum; sicut habere tres angulos duobus rectis æquales non excedit triangulum qui prædicatur eidem convertibiliter. Si igitur aliquid duobus conveniat, non utrique convenit secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquid unum de duobus prædicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse causam alterius, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum utrumque calidum dicatur; vel quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis accensis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi; sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi sit omne aliud quod quocumque modo est. Est autem aliquid cui nihil est causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur quod ens non prædicatur univoce, nihilominus sequitur dicta conclusio; non enim de multis æquivoce dicitur, sed analogice. » — Hæc ille in forma.

(α) *quod causam non habet.* — *quod seipsum habet tanquam causam* Pr.

Consimilem rationem ponit *de Potentia Dei*, q. 3, art. 5, sic dicens : « Oportet, si aliquid unum invenitur in pluribus, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque secundum quod ipsum est distinguatur ab alio, et diversitas causarum diversos effectus inducat. Cum igitur esse inveniatur in omnibus rebus, quæ (α), secundum illud quod sunt, ad invicem distinguuntur, oportet quod in eis, non ex seipsis, sed ex aliqua causa esse tribuatur. Et ista videtur esse ratio Platonis, qui voluit quod ante omnem multitudinem esset unitas, non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod impossibile est esse aliqua duo non effecta, præcipue diversarum rationum, sicut ponunt illi philosophi quorum est dicta solutio ab Aureolo recitata. Si autem dicerent quod illa duo essent ejusdem rationis, dicerent contra Philosophum, qui vult, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 49), quod primum principium non potest multiplicari, quia non habet materiam. Et præter hoc sunt multæ rationes contra hoc. Non enim posset fingi quot essent in illa specie; quia cum quodlibet eorum esset necesse esse, et in talibus non differt esse et posse esse, tot essent talia quot possent esse. — Et sic patet quod data responsio est contra philosophiam, non solum contra fidem et veritatem.

Forte posset aliter dici ad principalem rationem, quod scilicet non est inconveniens quod sit processus in infinitum in causis efficientibus et mobilibus, et quod nulla earum est prima. Et ad probationem ibidem factam diceretur quod sicut in partibus proportionalibus continui, isto modo signatis quod scilicet secunda medietas continui sit ultima pars proportionalis, et secunda medietas primæ medietatis sit secunda pars proportionalis, et secunda medietas residuæ præcedentis sit tertia pars proportionalis, et sic, sive statur, in illis, inquam, partibus proportionalibus est ultimam signare, non tamen primam simpliciter; ita in causis efficientibus et mobilibus est ultima, non autem aliqua simpliciter prima; et tamen in eis est ordo. — Dicitur quod instantia nulla est, quia in ordine partium proportionalium præcedens non est causa posterioris. Secus est in ordine causarum dicto modo ordinatarum. Nec in ordine illarum partium posterior dependet a prima essentialiter. Ideo instantia non valet. Et si dicatur quod ista propositio « In causis essentialiter ordinatis primum est causa

(α) *quæ.* — *quod* Pr.

medii etc. », ista non habet evidentiam a ponente infinitatem causarum; immo ille diceret quod sic arguens petit principium; diceret enim quod licet in tali ordine prius sit causa posterioris, non tamen primum est causa medii, quia ibi nullum est primum. Sed hoc non valet. Quia, accepta tota multitudine causarum moventium præter illam quæ est proxima effectui, quæritur : aut tota ista multitudo est movens et mota, aut aliqua pars ejus est movens, et non mota. Si secundum, igitur est ibi dare primam causam moventem quæ movet alias, et non movetur ab alia, quia omnes illæ causæ sunt ad invicem ordinatæ, ita quod posterior movetur a priore. Si detur primum, arguitur sic : tota ista multitudo est movens mota; igitur (α) se habet in ratione unius moventis moti (β); igitur aliquid extra istam multitudinem movet illam, et a nullo movetur. Et sic habetur propositum. — Nec valet si dicatur quod tota multitudo numerorum excedentium et excessorum est excessa, et tamen a nullo est excessa, quia nec a numero finito, nec ab infinito. Hoc non valet. Quia illa totalis multitudo numerorum excessorum et excedentium non ex hoc habet quod excedat quia exceditur; sed totalis multitudo causarum moventium et motarum non aliunde movet nisi quia movetur; unde, remoto movente illarum, removetur aliquid moveri ab illa. Non sic in numeris, quia non ex hoc illa multitudo excedit quia exceditur; ideo non oportet quod sit aliquo excessa. Et si dicatur : quia non plus apparet evidens quod omnis multitudo movens mota ab aliquo movetur, quam quod omnis multitudo excedens excessa ab aliquo excedatur; dicitur quod non est simile. Quia omnis multitudo movens, quantacumque sit, ex quo movet, oportet quod sit in actu, et similiter ex quo movetur, est in actu aliqualiter; sed non oportet quod sit dare in actu totam multitudinem numerorum excessorum, quia illi sunt in potentia pro majori parte, et nullo modo in actu. Illud autem quod est in actu secundum se totum potest accipi ut unum; non autem illud quod est in potentia. Ideoque finaliter dico quod non oportet totam multitudinem numerorum, quorum quilibet est excessus, esse excessam; sed oportet totam multitudinem mobilium quæ movent ab aliquo moveri; et præsertim quia diversa, in quantum hujusmodi, non conveniunt in aliquem ordinem; sed oportet hoc esse ab aliquo uno quod per se intendit illum ordinem. Igitur, in ordine moventium et motorum dicto modo ordinatorum, oportet devenire ad aliquid quod non movetur, et est causa illius ordinis; et hoc est Deus. — Item, quandocumque multa agentia movent mota, ex hoc quod mota, totalis multitudo eorum est quid potentiale ad sic movendum; quia hoc patet in quacumque multitudine finita, nec hoc potest negari nisi proterviendo in multitudine infinita. Sed omne potentiale ad hoc quod exeat in actum indiget aliquo ente actu quod illud reducat in actum. — Item, ante omne potentiale est aliquid actuale, cum actus simpliciter præcedat, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 14). Sed tota illa multitudo est quid potentiale, cum movetur. Ergo est aliquis actus immobilis illa præcedens.

Secunda ratio sancti Thomæ ad probandum unum Deum esse, talis est (1. p., q. 2, art. 3) : « In rebus inveniuntur diversi gradus. Invenitur enim aliquid magis bonum, et aliquid minus bonum, verum, nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod est maxime tale : sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens; nam quæ sunt maxime vera sunt maxime entia, ut dicitur secundo *Metaphysicæ* (t. c. 4). Quod autem dicitur maximum in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis : sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Est ergo (α) aliquid quod est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis rebus omnibus; et hoc dicimus Deum. » — Hæc ille.

Ad hanc rationem dicit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 4), quod non est multum efficax. Nam albedo est mensura colorum, et maximum in illo genere, et colores sunt magis et minus nobiles per accessum ad albedinem; nec tamen eos effective producit. Unde non est universaliter verum mensuram esse causam mensuratorum. — Hæc ille.

Sed quod ista responsio argumentum non infringat, nec instantia quam fert adversus maximam Philosophi, patet. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 4 : « Accidentia non sunt entia, nisi per relationem ad substantiam, quæ est primum ens; et ideo non oportet quod efficiantur vel mensurentur aliquo primo quod est accidens, sed aliquo primo quod est substantia. » Et hoc, loquendo de mensura prima, et quoad entitatem; licet mensurentur aliqua mensura proxima sui generis, scilicet albedine, quæ est maxima in genere colorum, quia superabundat aliis quantum ad lucem, quæ est formale in compositione coloris; et secundum hoc est mensura aliorum colorum, ut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 4 ad 4um. Dicit enim ibidem « quod albedo non est mensura colorum quoad materiale, scilicet (β) quoad terminationem diaphani. Unde in specie albedinis non invenitur totum quod in aliis coloribus invenitur. Unde alii colores non sunt in albedine sicut in causa ». — Hæc ille, aliquibus additis.

Aristoteles (2. *Metaphys.*, t. c. 4) etiam ponens

(α) *movens mota. Igitur.* — *movens. Motor igitur* Pr.
(β) *ultra.* — *Ad.* Pr.

(α) *ergo.* — *enim.* Pr.
(β) *scilicet.* — *sed* Pr.

prædictam maximam, loquebatur de principiis ultimis, scilicet de motoribus cœlorum, qui sunt omnibus causa in esse et veritate, secundum quod exponit Commentator in secundo *Metaphysicæ,* commento quarto. Non valet igitur instantia de accidentibus, quorum nullum est mensura prima, nec primum principium alicujus. Quomodo autem intelligatur dicta maxima Philosophi, ostendit sanctus Thomas, super eodem secundo *Metaphysicæ* (lect. 2), dicens: « Unumquodque inter alia dicitur maximum, ex quo causatur in aliis aliquid univoce prædicatum de eis, sicut ignis est causa caloris in elementatis (α); unde cum calor dicatur univoce de igne, et de elementatis corporibus, sequitur quod ignis sit calidissimus. Facit autem Aristoteles mentionem de univocatione, quia quandoque contingit quod effectus non pervenit ad similitudinem causæ secundum eamdem rationem speciei, propter excellentiam ipsius causæ : sicut sol est causa caloris in istis inferioribus; nec tamen corpora inferiora possunt recipere impressionem solis aut aliorum corporum cœlestium secundum eamdem rationem speciei, cum non communicent in materia; et propter hoc non dicimus solem esse calidissimum, sicut ignem, sed dicimus solem esse aliquid amplius quam calidissimum. Nomen autem veritatis non est proprium alicui speciei, sed se habet communiter ad omnia entia. Unde, quia (β) illud quod est causa veritatis est causa communicans cum effectu in nomine et ratione communi, sequitur quod illud quod est posterioribus causa ut sint vera, sit verissimum. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod mens Philosophi est quod omnia quæ communicant in aliqua ratione generis reducuntur ad aliquod principium, quod summe participat rationem illius generis, vel aliquid perfectius ratione illius generis : sicut omnia calida ad aliquid calidissimum, vel perfectius quam si esset calidissimum; et omnia colorata ad aliquid coloratissimum vel perfectius quam coloratissimum; et sic de cæteris. Et constat quod loquebatur de principio effectivo, et non de fine, sicut patet in suo exemplo posito de igne respectu calefactibilium.

Tertia ratio sancti Thomæ talis est, ubi supra, scilicet prima parte, et *de Veritate* (γ), q. 5, art 2. « Videmus, inquit, quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur ut consequantur illud quod est optimum. Ex quo patet quod non casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem non intendunt finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittatore. Ergo est aliquis intellectus a quo omnes res naturales ordinantur ad finem ; et hunc dicimus Deum. » — Hæc ille in forma.

Ad hanc rationem dicit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 4) quod non demonstrat. Diceretur enim quod omnia diriguntur in finem et inclinantur ex formis suis et (α) propriis naturis; nec indigent aliquo extrinseco imprimente istam inclinationem; et ideo non probaretur ex hoc, vel per hoc, aliquis extrinsecus intellectus omnia producens. Et si dicatur quod tunc ordo universi erit a casu; dicendum quod non; immo erit per se, cum oriatur ex quidditatibus rerum. — Hæc ille.

Sed ista responsio nulla erit, ut ostendit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 5, art. 2, ubi improbat illud quod ponit ista responsio, scilicet quod omnia procedant ex necessitate causarum præcedentium, scilicet agentis vel materiæ, et consequenter ex necessitate formæ quam agens imprimit. Arguit enim sic : « Causa materialis et agens, in quantum hujusmodi, sunt causa essendi ipsi effectui; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens, et in seipso ut possit permanere, et in aliis ut opituletur (β). Verbi gratia, calor de sui ratione, quantum est de se, habet dissolvere; dissolutio autem non est bona et conveniens nisi usque ad certum terminum et modum; unde si non poneremus aliam causam præter calorem et hujusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiunt et bene. Omne autem quod non habet determinatam causam a casu accidit. Unde oporteret, secundum prædictam positionem, ut omnes convenientiæ et utilitates quæ inveniuntur in rebus essent casuales. » — Hæc ille, in forma. — Ex quibus patet quod natura rei non cognoscentis non sufficit ad hoc quod rerum operationes sint convenientes ipsis naturis rerum, et, cum hoc, sint utiles et bonæ, ac convenientes aliis, nunc isto modo, nunc illo, nunc secundum istam actionem, nunc secundum aliam. Istas verumtamen utilitates videmus semper, aut in majori parte accidere in operibus naturæ. Unde oportet quod præexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittæ certum motum ut tendat ad determinatum finem. Unde, sicut percussio quæ fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittæ, sed projicientis, ita etiam omne opus naturæ dicitur a philosophis opus intelligentiæ, ut dicit sanctus Thomas ibidem. Eamdem nihilominus responsionem improbat aliter, tertio *Contra Gentiles,* c. 64, scilicet probando quod natura rerum et quidditas non sufficit ad hoc ut res determinatos fines intendant. Et idem probat *de Veritate,* ubi supra. Arguit ergo sic. Ea quæ secundum suam naturam sunt distincta, in unum ordinem non con-

(α) *elementatis.* — *elementis* Pr.
(β) *quia.* — Om. Pr.
(γ) *de Veritate.* — *de Potentia Dei* Pr.

(α) *et.* — *in* Pr.
(β) *et in aliis ut opituletur.* — *et ut aliis opituletur* Pr.

veniunt, nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res contrarias et distinctas naturas habentes; quæ tamen omnes in unum ordinem conveniunt, cum quædam operationes quorumdam excipiunt, quædam autem a quibusdam juvantur vel illis cooperantur. Oportet ergo quod unus sit (α) universorum gubernator et rector. Unde virtute majoris hujus argumenti philosophi posuerunt animam esse harmoniam, propter conservationem contrariorum in corpore animalis. Ex quibus patet quod nullus philosophus daret responsionem quam iste fingit.

Quarta ratio sancti Thomæ, talis est (1 p., q. 2, art. 3) : « Invenimus, inquit, in rebus quædam quæ sunt possibilia esse et non esse (ϐ). Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper (γ) esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset (δ); quia quod nihil est non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non igitur omnia entia sunt possibilia; sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium, vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium, non habens causam suæ necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; et hoc dicimus Deum. » — Hæc ille, in forma.

Ad hanc rationem dicit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 4), quod philosophi negarent quod necessaria haberent causam suæ necessitatis efficientem vel conservantem, quamvis concederent quod haberent causam finalem et exemplarem (ε); propter quod illa ratio non demonstraret eis unum efficiens. — Hæc Aureolus.

Sed ista responsio non valet. Prædictum enim est superius, per rationes sancti Thomæ, quod impossibile est aliquid esse, quod non sit a Deo, sicut ab efficiente primo; quod etiam et nunc probatur per rationes ejusdem, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 5: « Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum (η), oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quæ positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad unum: si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret, non (α) perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est principium caloris omnibus calidis. Est autem ponere unum ens quod est perfectissimum et verissimum ens; quod ex hoc probatur, quia est aliquod (ϐ) movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet igitur quod omnia illa minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et hæc est probatio Philosophi, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 4). Item. Illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam in illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se exsistens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quæ per modum participationis habent calorem. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse : quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab illo uno ente omnia alia sint, quæcumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod impossibile est et contra veram philosophiam, esse aliqua necessaria multa, quorum unum non sit productum ab alio, nec econtra, sicut iste fingit dicere philosophos de cœlis et eorum motoribus quorum nullum dependet a primo ente nisi in genere causæ finalis.

Quod iterum probatur esse contra philosophiam; scilicet, quod aliqua necessaria habeant causam finalem et non efficientem, utputa quod primum sit finis et non efficiens. Arguitur igitur sic. Secundum philosophos et veritatem, primum movens et agens est ultimus finis. Ergo solutio illa nulla est, a quocumque detur. Tenet consequentia; quia, secundum hoc, ille ultimus finis non solum movet motione per modum finis, sed motione efficientis. Assumptum probat sic sanctus Thomas, *de Malo*, q. 1, art. 1, sic : « Appetibile movet appetitum. Primum autem movens oportet esse omnino non motum. Ergo necesse est quod primum et universale agens sit ipsum primum et universale appetibile, id est primum et universale bonum quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. » — Hæc ille. — Et primo *Contra Gentiles*, cap. 75, probat idem assumptum. Et similiter prima parte, q. 44, art. 4, sic : « Omne agens agit propter finem; aliter ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter : unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et patiens intendit recipere. Sunt autem quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta; et in his contingit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est tantum agens,

(α) *unus sit.* — *sit unus* Pr.
(ϐ) *esse.* — Om. Pr.
(γ) *semper.* — Om. Pr.
(δ) *etiam nunc nihil esset.* — *tunc nihil esset modo* Pr.
(ε) *exemplarum.* — *extra rem* Pr.
(ζ) *invenitur.* — Om. Pr.
(η) *participatum.* — *perficitur* Pr.

(α) *non.* — *non esset ratio* Pr.
(ϐ) *aliquod.* — *aliquid* Pr.

non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis ultimus omnium rerum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod illa ratio habet idem medium quod aliæ, scilicet quod quia est primum agens, ideo nihil recipit, ac per hoc exterior finis eum non movet; quod tamen oporteret si ageret propter alium finem : tunc enim reciperet ab eo cognitionem, vel delectationem, vel perfectionem, sicut ab objecto saltem; quod primo agenti nullo modo convenit. Sic ergo patet quod contra rationem est ponere quod ultimus finis non sit primum agens et motum executive causans.

Quod etiam ista responsio numquam fuerit de mente Aristotelis aut Commentatoris, scilicet nullum necessarium habere causam productivam in esse vel conservativam, patet. Nam 5. *Metaphysicæ* (t.c.6), cap. *de Necessario*, tam Philosophus quam Commentator (commento 6) dicunt quod aliquod est necessarium quod habet causam; licet Commentator dicat ibidem necessarium secundo modo non esse ita proprie necessarium sicut illud quod est primo modo necessarium, et velit similiter nullum necessarium habere causam generantem. Quod autem loquatur de causa effectiva, patet; nam ibi distinguit necessarium in necessarium per se, quod non habet causam dantem illi necessitatem, et in necessarium quod habet causam dantem illi necessitatem; dare autem dicit causam agentem, non finalem. Item, 8. *Physicorum*, particula 15, dicit Philosophus quod Democritus non bene dicit in hoc quod nullius necessarii oportet quærere causam. *Hoc,* inquit Philosophus, *judicium in quibusdam rebus non est verum. Triangulus enim semper habet tres angulos æquales duobus rectis; sed tamen est quædam perpetuitatis hujus altera causa* (α); *principia vero non habent aliquas causas, et sunt æterna.* — Hæc Philosophus, ubi Commentator : « Sermo Democriti et sequentium ejus, quod res necessariæ non dicuntur habere causas, est verus in quibusdam rebus, et falsus in quibusdam. Triangulum enim habere tres angulos æquales duobus rectis est necessarium; et tamen habet causam. » — Hæc Commentator. Et post : « Et intendebat Aristoteles declarare quod multa necessaria habent causas. » — Hæc ille. — Constat autem principia respectu conclusionis non habere rationem causæ finalis. Ergo falsum est quod secundum Aristotelem nullum necessarium habeat causam nisi finalem. Item, quod prima substantia et primum ens non solum sit finis omnium, sed etiam effectiva et dans esse omnibus, secundum mentem Philosophi et Commentatoris, patet. Nam Averroes, 10. *Metaphysicæ,* commento 7, sic dicit : « Omne quod est principium esse est principium numeri, et quod est principium numeri est principium essendi; idem enim contingit ex hoc in omnibus. Et cum hoc ita sit, sicut apparet per inductionem, manifestum est quod unum in quolibet genere est aliqua natura simpliciter, quæ quia est principium esse illorum ejusdem generis, est principium numeri eorum. Et intendit quod cum huic junctum fuerit quod declaratum est in *Physicis,* hoc est primum motorem æternum et absolutum ab omni materia, et declaraverit post quod hoc non solummodo est principium tanquam motor, sed tanquam forma et finis, declarabitur quod illud est unum, de quo fuit declaratum hoc quod est principium substantiæ, sicut est declaratum quod est actus ultimus cui non admiscetur potentia. » — Hæc ille. Item, quod secundum mentem eorum, primum agens et ultimus finis sint idem, patet. Nam Commentator 12. *Metaphysicæ,* commento 36, sic ait : « Dictum est in 8. *Physicorum* quod movens corpora cœlestia in nulla exsistit materia, et quod est forma abstracta; quapropter movens hoc est intellectus, quia agit motum, et est motus finis. Hæc autem differunt in nobis, scilicet illud quod movet nos in loco secundum quod est agens, et quod movet nos secundum quod est finis; et habet duplex esse, scilicet in anima et extra animam. Quod autem est in anima est agens motum; secundum vero quod extra animam est movens secundum finem. Verbi gratia : quando balneum habet duplicem formam, in anima et extra animam; et propter illam formam quæ est in anima, desideramus illam formam quæ est extra animam. Igitur forma balnei, in quantum est in anima, est agens desiderium et motum; secundum autem quod est extra animam, est finis motus. Si igitur forma balnei non esset in materia, tunc moveret secundum agens et secundum finem, sine aliqua motione contingente; et sic intelligendum est de moventibus corpora cœlestia. Secundum igitur quod intellecta ista sunt formæ eorum, sunt moventia secundum agens; secundum autem quod sunt eorum fines, moventur ab illis secundum desiderium. » — Hæc ille. Item, commento 41, dicit quod primus motor habet potentiam infinitam, et est causa permanentiæ cœli. Item, commento 44, dicit Commentator : « Quod autem moderni dicunt substantiam primam esse priorem motore totius, falsum est. Quælibet enim substantia istarum est principium substantiæ sensibilis, secundum motorem et secundum finem; et ideo dicit Aristoteles quod si aliquæ substantiæ essent non moventes, essent otiosæ. Quod autem movit eos ad hoc dicendum, est ratio quæ potest dissolvi a quolibet exercitato in hac scientia. Dicunt enim quod apparet ex istis intelligentiis, quod quædam earum consequitur sicut causatum causam; prima autem

(α) *sed tamen est quædam perpetuitatis hujus altera causa. — sed principium est ad hanc rem æternam* Pr.

substantia debet esse una et simplex in fine; ab uno autem et simplici non provenit nisi unum; et a motore primi cœli provenit anima primi cœli et motor orbis consequentis; necesse est igitur ut sit non simplex; habet ergo causam priorem. Iste autem sermo est imaginabilis. Non enim est illic proventus, neque consecutio, neque actio, ita ut dicamus quod una actio tantum consequitur unum agentem; tantum enim est illic causa et causatum, secundum quod dicimus quod intellectum est causa intelligentis. Et cum ita sit, non est impossibile ut illud quod est per se intelligentia, sit causa plurium entium, secundum quod ex eo intelliguntur multi modi. Illud igitur quod intelligit motor Jovis de primo motore, et est causa in anima cœli, aliud est ab eo quod intelligit ex eo motor orbis Saturni; et similiter de unoquoque eorum est, intelligendo causam propriam. Et secundum hoc omnes motus eorum idem intendunt, scilicet ordinem totius. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod Deus quem vocat primam substantiam non solum est finis substantiæ sensibilis, immo est causa movens, et quodlibet sic simplex, cum ab eo procedunt multa, secundum quod multa intelligit, vel essentiam suam multipliciter intelligit, non solum ipse, immo aliæ substantiæ separatæ. Sciendum etiam quod cum dicit Commentator quod inter primam causam et alias intelligentias non est causa et causatum, nec actio, nec consecutio etc., non intendit negare Deum effective producere alias intelligentias; sed solum intendit quod Deus ipse non producit eas per actionem quæ est extractio alicujus de potentia in actum, sed solum per actum intellectus et voluntatis, quæ est actio immanens agenti, non transiens in passum extrinsecum. Et hoc est verum. Item, 2. *Metaphysicæ*, commento 4, sic ait: « Oportet ut maxime verum sit illud quod est causa maxime veritatis in quolibet genere entium, et magis dignum in esse et veritate quam illa quorum est causa in illo genere. Et manifestum est quod si hæc est prima causa omnium entium, ut declaratum est in scientia naturalium, quod illa causa est magis digna in esse et veritate quam omnia entia; omnia enim entia non acquirunt esse et veritatem nisi ab ista causa. Est igitur tantum ens et unum per se et verum per se, et omnia entia et vera per esse et veritatem ejus. » — Hæc ille in forma. Et patet quod non loquitur de causa finali. Tum quia de illa causa nulla mentio fit in 8. *Physicorum*, sed solum de efficiente, ubi dicit Commentator esse declaratum primam causam esse causam omnium aliorum. Tum quia si loqueretur de fine, non diceret quod alia acquirunt esse a prima causa, sed potius propter primam causam; non enim dicimus: diligo Petrum a generalissimo, sed propter generalissimum. Hanc etiam intentionem habuisse Commentator manifeste pandit in tractatu *de Substantia orbis*, ubi sic dicit 2. capit.: « Et debes scire quod istud corpus cœleste non indiget virtute movente in loco semper tantum, sed virtute largiente in se, et in sua virtute, et in sua substantia (α) permanentiam æternam; quoniam etsi sit simplex et non habens in se potentiam ad corruptionem, tamen est finitæ actionis necessario, quia est finitarum dimensionum et determinatarum a superficie continente ipsum. Et omne tale, cum intellectus posuerit ipsum esse per se, absque eo quod aliquid largiatur ipsi permanentiam et æternitatem, necesse erit ut ita sit de finitate suæ permanentiæ sicut est de finitate suæ actionis. Et ideo necesse est in intellectu potentiam esse huic largientem permanentiam æternam, quemadmodum largitur ipsi motum proprium æternum. Et non hoc tantum; sed necesse est hoc esse virtutem quæ largitur ei motum proprium, sive actionem quæ est æternitas, inter cæteros motus, scilicet motum localem in circuitu, et figuram propriam isti motui, scilicet sphæricam, et mensuram propriam unicuique istorum corporum, et convenientiam inter ea ad invicem in ordine et quantitate, ita quod ex omnibus perficiatur unus actus, scilicet totus mundus. Nulla enim est differentia inter virtutis activæ indigentiam in corpore, et in omni corpore simplici, aut in uno composito ex simplicibus hujusmodi; et indifferenter, sive illud corpus fuerit generatum, sive non generatum. Unde videmus cœlum habere unam virtutem non tantum moventem omnia, sed agentem et conservantem omnia, sicut est dispositio in corpore hominis et in corpore facto propter finem proprium; finis enim significat agens significatione necessaria, sicut motum significat movens; sed in genere agentium quoddam est agens prius tempore acto, et omne quod fit in sphæra istius mundi est istius agentis et istius acti; et quoddam est naturaliter prius, ut sicut est dispositio temporis cum orbe, et agentis cum orbe, scilicet facientis ipsum in dispositionibus necessariis in inveniendo finem propter quem fuit. Et cum hoc ignoraverunt quidam esse de opinione Aristotelis, dixerunt ipsum non dicere causam agentem totum, sed causam moventem. Et illud fuit valde absurdum; et non est dubium in hoc quod agens ipsum est movens ipsum. Quod enim movet ipsum motu proprio illi, est illud quod largitur ei primo dispositiones per quas motum proprium acquirit. Et ista est virtus illa quam laudat Aristoteles in multis locis in lib. *de Cœlo et Mundo*; et indicat ipsam esse nobiliorem cœlo et altiorem. » — Hæc Commentator, in forma. Et cap. 4, dicit: « Declaratum est ex istis omnibus quod dator continuationis motus est dator motus cœli; et si ipse non esset, destrueretur motus; et si motus, et cœlum; cœlum enim est propter motum suum; si motus cœli destrueretur, destrueretur motus entium inferiorum, et sic mundus. Ex quo verificatur quod dator continuationis motus est dator

(α) *et in sua substantia*. — *et in suam substantiam* Pr.

esse aliis entibus. » — Hæc Commentator. — Ex quibus omnibus patet manifeste quod, secundum mentem Philosophi et Commentatoris, primum principium est causa, non solum per modum finis, immo per modum moventis et agentis et largientis esse omnibus aliis entibus; et per consequens responsio data ad rationem sancti Thomæ, non processit de consilio et assensu Aristotelis et Commentatoris.

Verumtamen contra dictam rationem et replicam factam contra responsionem instat arguens (Aureolus, 1. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 4), dicens illam maximam qua dicitur quod omne ens per participationem est effective ab ente per essentiam, non videri habere omnimodam veritatem. Nam ignis per suam essentiam determinat sibi calorem; nec tamen ubicumque participatur calor, ibi est per actionem ignis, nam sol et stellæ generant calorem in medio. — *Item* addit quod alia propositio est falsa, in qua dicitur quod sit aliquid quod non habeat esse per suam essentiam. Hoc, inquit, non est verum; quia immo omne ens est per suam essentiam; quia essentia sua est ei ratio essendi. Participatio autem non est aliud nisi quod omnia entia sunt quædam particulares entitates, præter primum quod est tota entitas subsistens. Sed hoc non inferret quod omnia essent effective ab alio, præsertim si creatio non esset. — *Tertio* potest instari contra rationem principalem. Non enim videtur verum, quod omne quod est possibile non esse, quandoque non sit, vel desinat esse; nam elementa habent potentiam ad non esse, et tamen elementa nunquam desinent.

Ad primam instantiam dico quod illa maxima debet sic intelligi : Omne quod est aliquale per participationem, est tale per actionem illius quod est tale per essentiam, vel per actionem alicujus quod eminenter (α) continet hoc quod est tale per essentiam. Et sic patet quod instantia facta de igne non valet; licet non solum sanctus Thomas utatur illo exemplo, sed etiam Aristoteles, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 4), et Commentator. Sed exemplorum non requiritur verificatio. Unde dico quod omne calidum est calidum per actionem ignis, vel alicujus quod totam ignis actualitatem contineat eminenter (β) et in virtute, sicut est Sol aut aliud corpus cœleste. Et maxima in isto sensu sumpta potissime demonstrat intentum, scilicet quod cum Deus sit ens per essentiam, oportet quod sit causa omnis rei habentis esse participatum, vel aliquid quod Deum contineat eminenter (γ) et in virtute, si quod sit tale. Et sic patet quod instantia est verbalis. Solutio autem instantiæ est de mente sancti Thomæ, prima parte, q. 44, art. 3, ad secundum, ubi sic arguit : « Omne quod est per participationem reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem. Sed quæcumque sunt in rebus sensibilibus sunt solum per participationem alicujus speciei; quod ex hoc patet quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis speciei principia individuatia. Oportet igitur ponere ipsas species per se existentes, ut per se equum, et hujusmodi. » Ecce argumentum. — Et respondet : « Dicendum quod de ratione hominis est quod sit in materia; et sic non potest inveniri homo sine materia hac. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid per se exsistens in eadem specie (α), sed ad speciem superexcedentem (β), sicut sunt substantiæ separatæ. Eadem ratio est in aliis sensibilibus. » — Hæc ille. — Ex quibus manifeste patet quod omnis calor participatus oportet quod sit a calido per essentiam, vel ab aliquo superiori ad calorem, si subsisteret; et sic de aliis omnibus. — *Ad secundam instantiam* dicitur quod solus Deus est per essentiam, sic quod esse est de ratione essentiæ Dei, non autem de ratione alicujus essentiæ creatæ. Et similiter nulla essentia creata est ultimum et proximum formale quo aliquid est; secus est de essentia divina. Et ista, Deo duce, longe prolixius probabuntur alias. — *Ad tertiam instantiam* dico quod elementa, etsi sint possibilia non esse, durant tamen, hoc eis præstante aliquo quod est necesse esse, quod potest ea in æternum conservare. Sed si nullum tale esset necessario exsistens, tunc proculdubio terra non esset; vel etiam si illud necessario exsistens, elementa et alia quæ potentiam habent ad non esse, suæ naturæ cursum peragere sineret, tota materia quæ nunc est sub forma terræ, quandoque esset sub alia forma. Et sic illud elementum terræ quod nunc est, quandoque non esset, licet aliud in numero sibi succederet. Et ita, sicut terra est possibilis non esse, sic quandoque non esset. Vult ergo sanctus Thomas quod si nullum ens esset necesse esse, pro certo omne possibile non esse quandoque non esset. Et si contingat quod aliqua possibilia non esse semper durent, hoc est quia est aliquod necesse esse quod manutenet illa. Et hoc sufficit in suo proposito, in quo illam propositionem assumit. Sic igitur patet quod quarta ratio principaliter probans unum Deum esse, non obstantibus instantiis, nostrum propositum efficaciter demonstrabat.

Quinta ratio. — Quinto arguit sic sanctus Thomas, primo *Contra Gentiles*, cap. 42, directe probando intentum. Aliæ namque rationes probant directe quod est unus Deus; ista autem directe probat quod non est nisi unus. Arguitur ergo sic. Omne possibile esse et non esse, necessario est productum; tale namque quantum est ex se non habet esse, sed per aliud reducitur ad esse. Sed omnia quæ sunt præter unum, sunt possibilia esse et non esse;

(α) *alicujus quod eminenter.* — *actus quod evidenter* Pr.
(β) *eminenter.* — *essentialiter* Pr.
(γ) *eminenter.* — *evidenter* Pr.

(α) *specie.* — Om. Pr.
(β) *superexcedentem.* — *superexcellentem* Pr.

impossibile enim est esse duo, quorum quodlibet sit necesse esse. Quod sic patet : « Nihil enim eorum quæ conveniunt huic signato, in quantum est hoc signatum, possibile est alteri convenire; quia singularitas alicujus rei non inest alteri præter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi convenit inquantum habet esse hoc signatum (α). Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic impossibile est quod sint plura, quorum quodlibet est necesse esse; et consequenter impossibile est esse plures Deos. Probatio mediæ. Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum in quantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat. Unumquodque autem, secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis; quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse esse dependet ab alio, quantum ad hoc quod est esse in actu; quod est contra rationem ejus quod est necesse esse. Oportet igitur quod illud quod est necesse esse, sit necesse esse secundum hoc quod est hoc signatum. » — Hæc ille in forma.

Ad hanc tamen rationem dicit Aureolus (1. *Sent.*, dist. 3, q. 1, art. 4) quod est inefficax, nec concludit. Nam, secundum eum, philosophi concederent quodlibet necesse esse fore alterius speciei; et ita non posse multiplicari. Et per consequens quodlibet esset quædam singularitas; nihilominus essent plura. — Hæc ille.

Sed ista responsio nulla est, sicut ostendit sanctus Thomas luculentissime ubi supra (*Contra Gent.*, cap. 42). « Nam ex quo illa duo conveniunt in intentione necessitatis essendi, oportet quod distinguantur per aliquid. Aut ergo illud requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut nullo. Si nullo, ergo est accidentale; quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad ejus esse, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam. Aut ergo essentiam ejus quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si essentiam ejus quod est necesse esse, cum ipsa necessitas essendi sit essentia ejus, ut alias probatum est, necessitas essendi erit causa illius accidentis. Sed necessitas essendi invenitur in utroque; ergo utrumque habebit illud accidens; et sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi illud aliud esset, non esset hoc accidens; et nisi hoc accidens esset, prædicta distinctio non esset. Ergo nisi illud aliud esset, prædicta distinctio non esset; ac per hoc illa duo quæ ponuntur necesse esse, non essent duo, sed unum. Ergo esse proprium utriusque dependet ab alio; et sic neutrum erit necesse esse per seipsum. Si autem illud quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in ratione animalis; aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in ejus ratione dicitur; sicut cuicumque convenit animal convenit animatum. Et sic, cum ambobus prædictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest; nam differentia specificans genus non complet rationem generis, sed per eam acquiritur generi esse in actu; ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis, sed non potest esse animal in actu, nisi sit rationale vel irrationale. Sic igitur aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi; quod est impossibile propter duo : primo, quia ejus quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse; secundo, quia sic ipsi necesse esse acquireretur esse per aliud; quod est impossibile. Non est igitur ponere plura, quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum. — Iterum : si aliqua duo conveniant in intentione necessitatis essendi, oportet quod distinguantur per aliquid quod additur alteri tantum vel utrique; et sic oportet utrumque vel alterum esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum. Ergo impossibile est plura esse, quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum. » — Hæc ille in forma. — Ex quibus patet quod responsio illa est contra philosophiam, quæ scilicet diceret duo necesse esse alterius speciei vel ejusdem.

Istis ergo quinque viis probat sanctus Thomas unum Deum esse, locis prædictis; licet multas alias in variis locis ad hoc idem ponat. Sed quia non impugnat eas Aureolus, ideo eas transeo.

Nunc ergo restat dicere ad rationem quæ oppositum arguebat, scilicet quod Deum esse non sit demonstrabile. Dico igitur secundum sanctum Thomam, prima parte, q. 2, art. 2, ad primum, quod nihil prohibet illud quod est per se demonstrabile et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit; ita quod unum Deum esse tenetur sola fide ab aliquo, non autem ab alio, sed habitu scientifico, et est ei non articulus fidei, sed præambulum ad fidem et articulos. Sicut enim gratia supponit naturam, ita fides cognitionem naturalem.

Et hæc de quæstione dicta sufficiant pro præsenti.

QUÆSTIO II.

UTRUM IMAGO ET TRINITATIS VESTIGIUM IN CREATURIS REPERIATUR

ECUNDO, juxta eamdem distinctionem, quæritur : Utrum in creaturis reperiatur imago et vestigium Trinitatis.

Et arguitur primo quod non reperiatur imago. Dicit enim Hilarius in libro *de Synodis*,

(α) *habet esse hoc signatum.* — *est hoc signatum* Pr.

quod imago est illius rei ad quam imaginatur species indifferens. Et iterum dicit quod imago est rei ad rem coæquandam indiscreta et unita similitudo. Sed Dei et creaturæ non est species indifferens, nec potest esse æqualitas creaturæ ad Deum. Ergo in nulla creatura est imago.

Quod autem non sit in ea vestigium, arguitur sic. Effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed unitatis essentiæ.

In oppositum est Magister, in præsenti distinctione.

In præsenti distinctione erunt duo articuli. In primo videbitur quid sit vestigium aut imago, et in quo ab invicem distinguantur. In secundo videbitur in quibus rebus reperiantur vestigium et imago.

ARTICULUS I.

QUID EST VESTIGIUM AUT IMAGO, ET IN QUO AB INVICEM DISTINGUUNTUR

A. — EXPOSITIO VERITATIS

Quantum ad primum articulum dico quod, secundum sanctum Thomam, prima parte, q. 45, art. 7, et 1. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 1, ratio vestigii in hoc consistit, quod est repræsentatio « causæ vel causalitatis quantum ad solam causalitatem, absque repræsentatione formæ; sicut patet quod fumus vel adustio repræsentat ignem. Vestigium enim demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis ille sit. Et secundum hoc tria sunt de ratione ejus, scilicet similitudo, et imperfectio similitudinis, et quod per ipsum in rem cujus est vestigium deveniatur. Et quia in creaturis inveniuntur aliqua quæ non repræsentant formales rationes personarum, puta modus procedendi per modum amoris et verbi; nihilominus illa necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam; et illa repræsentant Trinitatem, licet imperfecte, et ducunt in ejus aliqualem notitiam; ideo in eis vestigium est. Quælibet enim creatura subsistit in esse suo, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium; et demonstrat personam Patris, quæ est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repræsentat Spiritum Sanctum, in quantum est Amor; quia ordo effectus ad aliquid est ex voluntate Creatoris. Et ideo dicit Augustinus, 6. *de Trinitate* (cap. 10), quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod *aliquid unum est*, et secundum quod *aliqua specie formatur*, et secundum quod *quemdam ordinem tenet*. Et ad hoc etiam reducuntur illa tria, *numerus*, *pondus* et *mensura*, quæ ponuntur *Sapientiæ* 11 (v. 21); nam *mensura* refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, *numerus* ad speciem, *pondus* ad ordinem. Ad hoc etiam reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus, *modus*, *species* et *ordo;* et illa alia quæ ponit 83. *Quæstionum* (q. 18), *quod constat, quod discernit, quod congruit*. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur. Sic igitur patet quæ ratio vestigii, et qualiter vestigium attendatur in rebus. — Ratio autem imaginis consistit in repræsentatione causæ, quantum ad similitudinem formæ ejus; sicut ignis genitus ignem generantem repræsentat, et statua Mercurii Mercurium. Quia ergo processiones divinarum personarum attenduntur per actum intellectus et voluntatis; nam Filius procedit ut Verbum intellectus, Spiritus sanctus ut Amor voluntatis; ideo in creaturis rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum in eis invenitur verbum conceptum et amor procedens. » — Hæc sunt verba sancti Thomæ in prima parte, ubi supra. Consimiliter ponit q. 93, art. 6, ubi ait quod imago repræsentat secundum similitudinem speciei; vestigium autem per modum effectus, qui sic repræsentat causam suam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit; sicut exemplificat de impressione quæ ex motu animalis relinquitur, et de cinere causato ab igne, et de desolatione terræ ab hostili exercitu, quæ omnia dicuntur vestigia. Ibi etiam ostendit, et in aliis quinque articulis præcedentibus ejusdem quæstionis, quomodo in creatura rationali est imago, in quantum in ea repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et in quantum repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Idem ponit *de Veritate*, q. 10, art. 1; et q. 21, art. 6. Item, 1. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 2 et 3.

B. — OBJECTIONES

Sed contra prædicta instat Aureolus, secunda quæstione hujus distinctionis (art. 1), quod iste modus ponendi deficit in tribus.

Primo, quia dicit rationem vestigii consistere in repræsentatione solius causalitatis causæ. Constat enim quod Trinitas personarum, in ratione qua Trinitas, nullam causalitatem habet respectu creaturarum; quælibet namque persona causat totam creaturam quantum ad substantiam; et iterum proprietates personales non sunt productivæ. Et tamen, si non esset nisi una persona in Deo, sicut imaginaban-

tur philosophi et pagani, adhuc reperirentur in creaturis omnia quæ nunc reperiuntur. Sed constat quod vestigium dicitur in repræsentando Trinitatem personalem. Ergo non consistit in repræsentatione solius causalitatis.

Secundo, dicit istam positionem deficere in hoc quod ponit vestigium non repræsentare formam. Constat enim quod vestigium pedis repræsentat pedem et formam pedis. Et si totum animal applicaretur pulveri in ambulando, sicut est de serpente, tota impressio animalis posset vestigium appellari; sed tunc repræsentaret formam (α) animalis. Ergo videtur quod non tollat rationem vestigii, si repræsentet causam secundum formam.

Tertio, dicit istam positionem in hoc deficere, quia ponit similitudinem, et imperfectionem, et ducere in notitiam alterius, integrare rationem vestigii. Constat enim quod imagini competunt ista tria, cum sit similitudo imperfecta, et ducat in notitiam Trinitatis. Igitur dicta assignatio fuit incompetens. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum respondet sanctus Thomas, 1. p., q. 45, art. 7, ad tertium argumentum, et art. 6, in corpore articuli. Ait enim sic : « Creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinæ personæ secundum rationes suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim, inquit, supra ostensum est, cum de scientia Dei et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu (β) conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus operatur creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa quæ sunt scientia et voluntas. » — Hæc ille. Item in *Scripto* (1. *Sent*.), dist. 10, q. 1, art. 1, sic ait : « Supposita, secundum fidem nostram (γ), processione divinarum personarum in unitate essentiæ, ad cujus probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quæ perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturæ. Unde, sicut processionem creaturarum naturæ divinæ perfectionem imperfecte repræsentantium reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet Filium, tanquam principium et quasi totalis processionis creaturarum a Deo secundum imitationem divinæ naturæ exemplar et rationem ; ita etiam oportet quod processio creaturæ, in quantum est ex liberalitate divinæ voluntatis, reducatur (α) in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Hoc autem est amor, sub cujus ratione omnia a voluntate conferuntur. » — Hæc ille. Item, dist. 14, q. 1, art. 1, dicit : « Quia (β) processiones æternæ personarum sunt causa et ratio productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio Filii est ratio totius productionis creaturæ, secundum quod dicitur Pater in Filio omnia fecisse, ita et amor Patris in Filium tendens ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur. » — Hæc ille. Idem ponit *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2, in responsione ad 19. Dicit enim quod « Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturæ, ut Verbum et exemplar (γ); sed oportet quod Spiritus Sanctus sit ratio processionis ut amor. Sicut enim dicitur *Sapientiæ* (9, v. 1), quod Deus fecit omnia suo Verbo, ita dicitur *Sapientiæ* (11, v. 25), quod diligit omnia quæ sunt et nihil odit etc. Et Dionysius dicit, 4. cap. *de Divinis nominibus*, quod amor divinus non permisit ipsum sine germine esse. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quid sit dicendum ad primum argumentum. Cum enim dicit quod Trinitas, in ratione qua Trinitas, nullam dicit causalitatem etc.; dico quod Trinitas in generali non dicit rationem causalitatis, sed ista specialis Trinitas, scilicet artificis et sui verbi et amoris, dicit rationem causalitatis. Unde sanctus Thomas, 1. p., q. 27, art. 1, ad tertium : « Cum dicimus, inquit, ædificatorem principium domus, in ratione hujus principii includitur conceptio artis suæ; et includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata. » — Hæc ille. Et sicut dicit quod in ratione primi principii agentis per modum artificis includitur conceptio, ita et amor, ut patet per prædicta. Sic ergo patet quod in ratione primi principii et primæ causæ includitur ternarius et trinitas, sic quod in illa ratione sunt tria, scilicet potentia ejus, conceptio ejus, et amor ad aliquid relatus. — Et cum arguens probat illam propositionem negatam ; dico, de primo, quod licet quælibet persona producat creaturam omnem totaliter, tamen nulla persona est ratio productionis creaturæ, quantum ad omnia inclusa in ratione principii agentis per modum artificis; sed tres personæ simul, quarum uni attribuitur potentia, alia habet rationem verbi, alia amoris. De secundo dico quod, licet proprietates personales sub istis nominibus, Pater, Filius et (δ) Spiritus Sanctus, non dicant rationem causalitatis, hoc tamen dicunt sub istis, conceptio artis, et

(α) *repræsentaret formam*. — *repræsentaretur forma* Pr.
(β) *in intellectu*. — *interius* Pr.
(γ) *nostram*. — *namque* Pr.

(α) *reducatur*. — *reducitur* Pr.
(β) *quia*. — *quod* Pr.
(γ) *exemplar*. — *exemplum* Pr.
(δ) *et*. — Om. Pr.

amor artificis; quia sub talibus rationibus includunt essentialia attributa, non autem sub aliis. Isto etiam modo creaturæ ducunt in notitiam Trinitatis, scilicet tam in appropriata personarum quam in propria, ut dicit sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 2, art. 1, ad tertium. — Cum autem ulterius dicit arguens quod si non esset in divinis nisi una persona etc.; dico quod si poneretur ille casus, tunc creaturæ repræsentarent tria distincta secundum rationem, sicut nunc tria distincta secundum rem, quæ prius dicta sunt, scilicet artificem, verbum ejus, et amorem ejus. Unde vestigium dicitur in repræsentando personas per appropriata, plusquam in repræsentando propria et distincta. Sciendum tamen quod cum dicitur processionem Filii et Spiritus Sancti esse rationem productionis creaturarum, hoc intelligendum est, quod illæ processiones sunt creaturis ratio procedendi a Deo Patre; non autem Patri sunt ratio producendi, cum Pater nihil expectet a Filio. Et hunc sensum aperit sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 32, q. 1, art. 3, ubi dicit sic : « Processio divinarum personarum est quædam origo processionis creaturarum, cum omne primum in aliquo genere sit causa eorum quæ sunt post; sed tamen efficientia (α) creaturarum essentiæ communi attribuitur. Unde dicendum est quod cum dicitur, Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto, sumendo hoc verbum, diligere, essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia (β) totius Trinitatis; et in ablativo designante personam Spiritus Sancti, designabitur ratio efficientiæ, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus Sancti, sicut et Verbum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod processio Spiritus Sancti et processio Filii, illo modo quo dicunt rationem causalitatis respectu processionis creaturarum, non dicunt rationem efficientiæ ex parte efficientis, sed ex parte effectorum; sicut etiam verbum et amor domificatoris sunt ratio productionis domus ex parte effectus, potius quam ex parte domificantis, quia non dant efficaciam ei; sed tamen domus non posset procedere a domificatore, nisi prius ab eo procederet verbum domus, et amor seu velle faciendi domum. Et sic patet ad primum argumentum sine assertione quacumque.

Ad secundum dico quod vestigium non repræsentat formam suæ causæ, nisi forte secundum partem, et secundum superficiem aliquam alio modo se habentem quam sit in causa sua, ut patet per vestigium pedis; secundum suam superficiem concavam repræsentat superficiem pedis convexam. Et ita esset si totum animal applicaretur pulveri, vel faceret foramen in pulvere per quod transiret, sicut vermes ligno; tunc enim, licet repræsentaretur tota superficies animalis, tamen in animali esset convexa, et in vestigio concava; unde non esset ibi perfecta similitudo sicut esset in imagine serpentis. Et sic patet quod illud argumentum non valet. Loquimur enim de repræsentatione formæ per aliquam assimilationem; et illa est imperfecta in vestigio, ut dixi, sive repræsentet partem, sive totum.

Ad tertium negatur quod illa tria conveniant imagini. Imago enim repræsentat perfecte causam; et hoc secundum similitudinem speciei, vel ad minus secundum similitudinem accidentis proprii speciei, præcipue secundum figuram, ut dicit sanctus Thomas, 1. p., q. 93, art. 2. Et 1. *Sententiarum*, dist. 3, q. 3, art. 1, dicit quod « vestigium in hoc differt ab imagine, quod vestigium est alicujus confusa similitudo et imperfecta; imago autem repræsentat rem magis determinate secundum omnes suas partes et dispositiones partium (α), ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. » — Hæc ille. — Ex quo apparet quomodo et cur dicitur vestigium similitudo imperfecta, et imago similitudo perfecta. Dico tamen quod ad rationem imaginis non requiritur quod sit adeo perfecta similitudo, quod pertingat ad ejus cujus est imago æqualitatem; licet hoc sit de ratione perfectæ imaginis, ad quam requiritur quod nihil desit imagini quod insit illi de quo est expressa, ut dicit sanctus Thomas, 1. p., q. 93, art. 1. Et ideo conceditur quod imago Dei in creaturis reperta est imperfecta similitudo Dei, non tamen ita imperfecta sicut vestigium; nam etsi utrumque sit imperfectum, tamen imago est perfecta similitudo in genere effectuum designantium suam causam, in quo vestigium est imperfecta (β) similitudo. Secundum enim sanctum Thomam, 1. p., q. 93, art, 6 : « Imago repræsentat secundum similitudinem speciei; vestigium autem per modum effectus, qui sic repræsentat causam, quod tamen ad ejus speciei similitudinem non pertingit. Talis autem differentia in creaturis invenitur. Nam in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, ut videantur pertingere ad similitudinem speciei, in quantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit. Et ideo, secundum Augustinum, 83. *Quæstionum* (q. 51), *ita sunt Deo* (γ) *similitudine proxima ut in creaturis nihil sit propinquius*. Aliæ autem creaturæ non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter, cum Trinitas increata distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ideo in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest

(α) *efficientia*. — *efficacia* Pr.
(β) *efficientia*. — *efficacia* Pr.

(α) *partium*. — Om. Pr.
(β) *imperfecta*. — *perfecta* Pr.
(γ) *Deo*. — *de* Pr.

dici imago Trinitatis increatæ propter quamdam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium, quod hæc inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio. Species vero ejus demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat voluntatem artificis. » — Hæc ille. Idem ponit *de Veritate*, q. 10, art. 1, ad quintum. « Ad hoc, inquit, quod imago Dei in aliquo inveniatur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis veniat quo creatura tendere potest. Unde si habeat esse tantum, sicut lapides, vel esse et vivere, sicut plantæ et bruta, non salvatur in hoc ratio imaginis. Sed oportet ad perfectam rationem imaginis, ut creatura sit, vivat, et intelligat; in hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. » — Hæc ille.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

IN QUIBUS REBUS REPERITUR VESTIGIUM ET IMAGO

A. — EXPOSITIO VERITATIS

Quantum ad secundum articulum dicit sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 3, quod ratio vestigii non invenitur proprie in accidentibus, sed tantum in substantiis. Quod patet : tum quia substantiæ, cum sint res subsistentes, habent proprie rationem creaturarum ; accidentia vero, cum sint inhærentia, nec habentia esse nisi dependens a substantia, non proprie dicuntur creaturæ : tum quia accidentia magis sunt species, modi, et ordines substantiarum penes quæ attenditur vestigium, quam habeant modum, speciem, et ordinem. Unde Augustinus dicit, sexto *de Trinitate*, cap. ultim., quod *species corporum sunt figuræ vel qualitates, doctrinæ autem et artes sunt species animarum; ordo autem, in corporibus, sunt collocationes et pondera, in animabus autem, amores et delectationes.* — Hæc ille. — Idem ponit, 1. p., q. 45, art. 7, ad secundum, ubi dicit : « Creatura est res proprie subsistens, in qua est prædicta tria invenire. Nec oportet quod in quolibet eorum quæ ei insunt sint hæc tria; sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur. » — Hæc ille. — Item, eadem quæstione, art. 4, dicit quod illi proprie convenit creari cui convenit esse, et quod esse solum proprie convenit rei subsistenti. Formæ autem et accidentia non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; immo magis sunt coexistentia quam entia ; et magis proprie dicuntur concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia. Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 3, articulis multis. — Ex quibus patet in quibus proprie sit vestigium.

In quibus autem sit imago divinæ naturæ vel Trinitatis, satis patet per articulum præcedentem.

B. — OBJECTIONES

Sed contra ista Aureolus, ubi supra (1. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 2).

Primo sic. Constat, inquit, quod in specie, numero, et ordine consistit vestigium. Sed albedo habet suum numerum, cum sit una; et suam speciem, cum sit forma; et suum ordinem, cum inclinetur ad propriam operationem, quæ est disgregare. Ergo in albedine ratio vestigii invenitur; quæ tamen non est individuum substantiæ.

Secundo sic. Penes substantiam, virtutem, et operationem ponitur aliqua (α) assignatio vestigii. Sed constat quod in accidentibus est essentia vel realitas, virtus, et operatio. Igitur est ibi ratio vestigii.

Tertio sic. Unitas, bonitas, et veritas reperiuntur in accidentibus. In istis autem est ratio vestigii, secundum unam assignationem. Igitur idem quod prius.

Quarto sic. Ordo, modus, species sunt in quibus consistit ratio vestigii, secundum Augustinum, 6. *de Trinitate* (cap. ult.). Sed Commentator demonstrat 4. *Metaphysicæ*, quod unum non est accidens enti; et 5. *Metaphysicæ*, et 9, quod potentiæ naturales, quæ sunt inclinationes ad operationes proprias, non sunt aliud a formis substantialibus. Constat etiam quod species substantialis non est aliud a forma. Ergo non est verum quod tua positio ponit, scilicet modum, ordinem et numerum, et alias partes vestigii, non attendi penes accidentia. Concludit ergo quod sicut se habent res ad entitatem, sic se habent ad esse vestigium. Ideo prima materia et omnia quæ sunt, sunt vestigium Trinitatis; nihilominus substantia principaliter est vestigium, sicut est principaliter ens. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum dicitur quod minor est falsa vel impropria. Albedo enim non est proprie una, cum unum dicat ens indivisum ; albedo autem non proprie dicitur ens, sed entis. Nec proprie habet operationem; non enim accidens, immo nec forma substantialis, quæ non subsistit, est quod operatur, sed est quo aliquid operatur, ut patet prima parte, q. 77, art. 1, ad quartum. Item, prima parte, q. 75, art. 2, ad secundum, dicitur quod operari nullo modo convenit accidenti, nec proprie alicui parti, nec alicui formæ non subsistenti; et quod magis proprie dicitur quod homo intendit per animam,

(α) *aliqua*. — *alia* Pr.

quam quod anima intendit. Ex quo sequitur quod accidens non habet inclinationem ad propriam operationem, cum propriam operationem non habeat; sed ejus subjectum habet inclinationem ad operationem ratione illius. Sic igitur patet quod albedo non habet in se proprie rationem vestigii; nec aliquod accidens formaliter, sed forte effective, sicut dicit sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 3. Dicit enim quod « secundum quodlibet accidens additur aliquod esse ipsi substantiæ, et secundum illud esse est aliquo modo considerare vestigium. Unde quod privat illud accidens privat partes vestigii, scilicet modum, speciem, et ordinem, quantum ad illud esse ». — Hæc ille.

Ad secundum dico quod accidens non proprie habet operationem, ut dictum est. Nec habet virtutem, sed est virtus substantiæ. Nec est proprie essentia, nisi in ordine ad substantiam; quia essentia dicitur quod est subjectum essendi; esse autem non proprie convenit nisi subsistenti, ut dictum est. Quod autem accidens nec proprie sit essentia, nec proprie habeat essentiam, ostendit sanctus Thomas in tractatu *de Essentia et Ente* (cap. 7).

Ad tertium dicitur eodem modo quod accidentia non proprie sunt bona, sicut nec proprie entia sunt, sicut dicitur prima parte, q. 5, art. 5, ad secundum; et q. 6, art. 3, ad tertium; et *de Veritate,* q. 10, art. 5. Sed ipsa accidentia et aliæ formæ non subsistentes sunt quo vel quibus aliquid est bonum, unum et verum.

Ad quartum dico quod implicat multa falsa. Primum est quod potentia naturalis non sit aliud a forma substantiali. Hujus enim oppositum probat sanctus Thomas, prima parte, q. 77, art. 1; et q. 54, art. 3; et infinitis aliis locis. — Illud autem dictum quod arguens imponit Commentatori non est dictum ejus, sed Alexandri, ut patet 7. *Physicorum,* commento 20. Commentator enim recitat Alexandrum dixisse illud; et dicit Commentator quod ideo dixit Alexander quod naturalis potentia non est qualitas universaliter, quia scilicet non est qualitas alterabilis, id est amissibilis per alterationem. Quod autem dicit de unitate conceditur; sed ex hoc non habetur quod accidens sit proprie unum. — Est aliud falsum quod imponit sancto Thomæ, scilicet quod illa penes quæ attenditur vestigium, generaliter sint accidentia. Hoc enim sanctus Thomas non intendit, cum ipse ponat quod modus qui est pars vestigii non solum attenditur penes accidentalia, sed etiam penes substantialia, utpote penes esse substantiale, secundum quod patet *de Veritate,* q. 21, art. 6, ad quintum; et prima parte, q. 45, art. 7, ubi dicit modum qui est pars vestigii attendi penes hoc quod substantia creata in suo esse subsistit. Dico igitur quod vestigium non solum attenditur penes accidentalia, sed etiam penes substantialia; licet possit attendi penes accidentalia. Secundum enim albedinem homo habet aliquod esse, et aliquam speciem accidentalem, et aliquem ordinem. Sed iterum penes suam formam substantialem habet aliquod esse substantiale; et ipsa est quædam forma; et habet penes eam aliquem ordinem. — Et sic patet in quibus proprie sit vestigium, aut Trinitatis imago.

Ad argumenta facta in pede quæstionis, satis patet solutio per prædicta. — Primum enim argumentum probat quod in creaturis non est adæquata et simpliciter perfecta imago Trinitatis; quod conceditur. Sed non probat quin in creaturis sit imago perfecta in genere signi et effectus suam designantis causam. Solum enim Dei Filius est Patris imago perfecta. — Ad aliud dicendum sicut prius, quod causalitas respectu creaturarum pertinet ad processiones personarum, in quantum includunt essentialia attributa, ut dictum fuit; vestigium autem attenditur in creaturis prout repræsentant personas quantum ad illa appropriata, scilicet scientiam et (α) voluntatem. Unde, secundum sanctum Thomam, primo *Sentent.* in præsenti dist. (q. 2, art. 1), quia illa tria inventa in creaturis, plus deficiunt a repræsentatione distinctionis personarum quam essentialium attributorum, ideo magis proprie dicitur vestigium divinæ Trinitatis quam vestigium divinæ essentiæ, etc.

Et de hoc dicta sufficiant.

QUÆSTIO III.

UTRUM ILLA PENES QUÆ VESTIGIUM ATTENDITUR DISTINGUANTUR AB EO IN QUO SUNT.

Tertio, circa tertiam distinctionem, quæritur: Utrum illa penes quæ attenditur vestigium vel imago Trinitatis realiter distinguantur a rebus in quibus sunt.

Et arguitur quod non. Nam vestigium attenditur penes ista tria: unum, verum, bonum. Sed ista non sunt alia a rebus in quibus sunt, cum quælibet res essentialiter sit vera, una et bona. Igitur etc. Similiter, imago attenditur penes memoriam, intelligentiam, voluntatem. Sed potentiæ animæ non videntur esse aliud quam anima. Igitur etc.

In oppositum arguitur sic. Nam pars vestigii et imaginis sunt plures secundum rem. Sed illud in quo invenitur vestigium vel imago, est unum secundum rem. Unum autem non est multa. Ergo sequitur quod tam pars vestigii quam imaginis sunt aliud vel alia ab illis in quibus inveniuntur.

In hac quæstione erunt duo articuli juxta materiam argumentorum. In primo videbitur an partes vestigii sint distinctæ secundum rem a re in qua

(α) *et.* — Om. Pr.

vestigium Trinitatis invenitur. In secundo hoc idem de partibus imaginis perscrutabitur consequenter.

ARTICULUS I.

AN PARTES VESTIGII SINT DISTINCTÆ SECUNDUM REM, A RE IN QUA VESTIGIUM TRINITATIS INVENITUR

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum sit

Prima conclusio : quod partes vestigii, qualitercumque assignentur, ad tria generaliter reducuntur.

Istam conclusionem declarat sanctus Thomas præsenti dist., q. 2, art. 2, ubi sic ait : « Vestigium invenitur in creatura, in quantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturæ non statim habetur in principiis suis, quæ imperfecta sunt, ut patet in materia et forma quorum neutrum de se habet esse perfectum, sed in conjunctione creaturæ ad finem suum. Distantia autem non conjunguntur sine medio. Et ideo in creatura invenitur principium, medium et finis; secundum quæ tria, ponebat Pythagoras perfectionem cujuslibet creaturæ. Et secundum etiam rationem horum trium repræsentatur in creaturis distinctio divinarum personarum, in quibus Filius est media persona, sed Spiritus Sanctus est in quo terminatur processio personarum. Contingit autem inter duo extrema esse plura media. Et ideo contingit etiam quod medium, principium et finis diversimode possunt assignari, secundum quod ex his, scilicet principio, et fine, et multis mediis, quædam possunt accipi ut principia, quædam ut media, et quædam ut finis, diversimode combinando. Et ideo contingit quod a diversis partes vestigii sunt diversimode assignatæ; verbi gratia : primum quod pertinet ad perfectionem rei, sunt principia ipsius rei; ultima autem rei perfectio est secundum operationem suam ad alias res, et (α) non tantum prout in se perfecta est; inter hæc autem sunt multa media : est enim dispositio principiorum sive inclinatio ad esse principiati, est etiam limitatio principiorum sub forma principiati, et est forma ipsius principiati (β), et est virtus et operatio et multa hujusmodi. Potest ergo assignari vestigium ut pro principio sumatur illud solum quod est primum, scilicet ipsa substantia principiorum, et pro medio illud quod est immediate sequens, scilicet dispositio (γ) principiorum sive inclinatio ad esse principiati, et pro fine totum illud quod sequitur. Et secundum hoc sumitur illud *Sapientiæ* (11, v. 21) : Numerus, pondus, mensura; quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in esse principiati, mensura ad terminationem principiorum sub esse principiati terminato, ita quod in ista terminatione sumatur et terminatio in esse, et in operari, et in omnibus aliis. Item, potest aliter sumi, ut pro principio sumatur ipsa natura principiorum, et inclinatio, et quidquid aliud ad principia pertinet, et pro medio sumatur ipsa forma principiati, et pro ultimo sumatur comparatio ipsius rei ad ea quæ sunt extra rem; et sic sumitur illa August. 83. quæstionum (q. 18) : *quod constat, quod discernitur, quod congruit.* Constat enim res per ipsa sua principia, discernitur per formam, congruit per comparationem ad alterum (α). Et quasi similiter sumuntur ista : modus, species, ordo, ita quod modus pertineat ad principia terminata sub esse principiati, species ad formam, ordo ad comparationem ad alterum; nisi quod ista sunt abstracta, et prima sunt concreta. Et quasi similiter accipiuntur ista : unum, verum, bonum, ut unitas rei pertineat ad sui determinationem prout ex principiis constituta est; et veritas, secundum quod habet formam; et bonum, secundum quod ordinatur ad finem. Item etiam potest sumi pro principio tota res secundum quod est perfecta per formam, et pro medio virtus, et pro fine operatio, et sic sumetur illa divisio Dionysii : essentia, virtus, operatio. Et sic patet quod secundum quod perfectio rei potest intelligi terminari ad diversa, et secundum quod unum membrum potest multa vel pauca includere, invenitur diversitas vestigii in omnibus, secundum unam tamen rationem communem principiati, et medii, et finis, assignatam. » — Hæc ille.

Ex quibus dicta conclusio sequitur manifeste, scilicet quod partes vestigii, secundum quamcumque assignationem, reducuntur ad ternarium Pythagoricum, scilicet principium, medium, et finem.

Secunda conclusio est quod partes vestigii assignatæ per illa tria : unum, bonum, verum, differunt ab eo in quo tale vestigium reperitur.

Ista conclusio probatur. Quia in omni re proprie creata differt bonitas ab eo cujus est, et similiter veritas, secundum rem; unitas (β) autem differt a tali re secundum rationem : igitur illæ tres partes vestigii differunt a re in qua reperiuntur. Assumptum hujus rationis probatur quoad tres ejus partes.

Et primo quoad primam, scilicet quod in omni re quæ proprie dicitur creatura, differant realiter boni-

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *et est forma ipsius principiati.* — Om. Pr.
(γ) *principiorum.* — Om. Pr.

(α) *ad alterum.* — *ad objectum* Pr.
(β) *unitas.* — *veritas* Pr.

tas et bonum. Hanc enim probat sanctus Thomas *de Veritate* (q. 21, art. 5) per tres doctores, scilicet Augustinum, Boetium, et auctorem libri *de Causis*, qui omnes in hac conclusione conveniunt, quod scilicet nihil citra primum est bonum per essentiam. Ratio autem Augustini ad ponendum quod solus Deus est bonus per essentiam, alia vero sunt bona per participationem, talis est (8. *de Trin.*, c. 3): « Nam nihil dicitur bonum simpliciter et absolute, nisi perficiatur in se, et debito modo se habeat ad omnia quæ sunt extra illud. Ad hoc autem requiruntur, in creatis, essentiæ principia et accidentia superaddita, quia operationes quibus unum alteri conjungitur, progrediuntur ab essentia mediantibus virtutibus essentiæ superadditis. Unde nullum creatum bonitatem absolute obtinet, nisi secundum complementum et secundum substantialia et accidentalia principia. Quidquid autem perfectionis creatura habet ex essentialibus principiis et accidentalibus simul junctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex. Simplex enim ejus essentia est sapientia, justitia, fortitudo, et omnia quæ in nobis sunt essentiæ superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo est idem quod essentia ejus; in nobis autem consideratur secundum ea quæ superadduntur essentiæ; et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis augetur et augmentatur, et totaliter aufertur, non autem in Deo; licet in nobis etiam bonitas substantialis, quæ attenditur secundum esse substantiale, semper manet, sed secundum illud esse res dicitur ens simpliciter, et bona secundum quid. » Ecce ista ratio est Augustini, secundum quod dicit in forma sanctus Thomas. — Sed auctor libri *de Causis* assignat aliam rationem. « Bonitas enim essentialis non attenditur secundum absolutam considerationem naturæ, sed secundum esse ipsius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis, nisi in quantum esse habet. Ipsa autem divina natura vel essentia est suum esse; natura vero vel essentia creaturæ non est suum esse, sed est esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse participatum vel receptum. Unde, posito quod bonitas absoluta diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc haberet bonitatem participatam, sicut et esse participatum; Deus autem est bonitas per essentiam in quantum ejus essentia est suum esse. » Ecce rationem auctoris libri *de Causis,* secundum quod ponit sanctus Thomas. — Boetius vero in libro *de Hebdomadibus* assignat aliam rationem. « Bonitas enim habet rationem causæ finalis. Deus autem habet rationem causæ finalis, cum sit omnium ultimus finis, sicut et principium. Ex quo oportet quod nihil habeat rationem finis, nisi secundum ordinem ad causam primam; quia secunda causa non influit in causatum, nisi supposito influxu primæ causæ. Unde et bonum quod habet rationem finis non potest dici de creatura, nisi præsupposito ordine creaturæ ad Creatorem. Dato igitur quod creatura esset suum esse, sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturæ non haberet rationem boni, nisi præsupposito ordine ad Creatorem; et pro tanto diceretur bona per participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum quod habet rationem boni, non præsupposito aliquo alio, habet rationem boni per seipsum. » — Hæc sunt verba sancti Thomæ, ut supra. Eamdem quoque ponit sententiam, prima parte, q. 6, art. 4; et primo *Contra Gentiles*, cap. 38 et 39. — Ex quibus patet prima pars conclusionis, scilicet quod, in omni re proprie creata, differt bonitas ejus ab ipsa re quæ proprie dicitur bona.

Secundam vero partem ejusdem conclusionis, scilicet quod nulla res proprie creata sit vera formaliter proprie per suam essentiam, probatur per sanctum Thomam in *de Veritate*, q. 1, art. 4 : « Veritas, inquit, proprie invenitur in intellectu divino vel humano, sicut sanitas in animali. In aliis autem rebus invenitur veritas per relationem ad intellectum; sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Est ergo in intellectu divino veritas proprie et primo; in intellectu autem humano, proprie, sed secundario; in rebus autem, improprie et secundario, quia nonnisi in respectu ad alteram duarum veritatum. » — Hæc ille.

Et subdit : « Veritas intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit glossa super illud (Psalmi 11, v. 2) : *Diminutæ sunt veritates* etc.; veritates autem quæ in rebus sunt, plures sunt sicut et rerum (α) entitates. Veritas autem quæ dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidens; quia, posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent. Sed veritas quæ dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum eas inseparabiliter comitatur, cum non possint subsistere, nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest veritas rei per comparationem ad intellectum divinum quam ad humanum, cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, in quantum a rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera a veritate vel ordine ad veritatem intellectus divini quam humani. — Si ergo veritas accipiatur proprie dicta secundum quam omnia principaliter sunt vera, sic omnia sunt vera una veritate divini intellectus; et sic loquitur Anselmus, libro suo *de Veritate* (cap. 8 et 12). Si autem accipiatur veri-

---

(α) *rerum.* — *eorum* Pr.

tas proprie dicta secundum quam res secundario dicuntur veræ, sic sunt plurium verorum plures veritates, et etiam unius rei plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates, sed unius rei tantum una veritas. Denominantur autem res veræ a veritate, quæ est in intellectu divino vel humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quæ est in animali, et non sicut a forma inhærente; sed a veritate quæ est in ipsa re, quæ nihil aliud est quam entitas intellectui adæquata vel intellectum sibi adæquans, sicut a forma inhærente, sicut denominatur cibus sanus a qualitate sua a qua dicitur sanus. » — Hæc ille in forma.

Ex quibus patet quomodo cujuslibet creaturæ est triplex veritas, vel esse potest; secundo, quomodo veritas proprie dicta, qua res dicitur vera, non est in ipsa re extra intellectum sed in intellectu; tertio, quod aliqua veritas est accidens et aliqua non. Sciendum enim quod, secundum quod ponit idem Doctor ibidem, in responsione ad primum in oppositum, et similiter eadem q., art. 1 : « Veritas proprie dicta, quæ est in intellectu, est quædam adæquatio et convenientia intellectus ad rem. » Unde, secundum quod ponit in art. 2 ejusdem quæstionis : « Secundum adæquationem ad intellectum divinum, res dicitur vera, in quantum replet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum; secundum adæquationem autem ad intellectum humanum, res dicitur vera, in quantum nata est de se formare veram æstimationem. » Sciendum etiam quod illa veritas quæ est in intellectu humano, non est solus respectus adæquationis, sed forma intellectus sub tali respectu. Sciendum etiam quod adæquatio quæ est in intellectu humano, videtur esse quædam relatio realis, terminata ad rem quæ adæquatur conceptioni intellectus; ex parte rei autem est relatio rationis. Et hoc intelligo si cognitio quam intellectus habet de re quam comitatur veritas, sit accepta a re et causata ab ea; tunc enim cognitio illa dependet a re, et ideo consequenter relatio erit realis. Sed si cognitio intellectus non causetur a re, sed præcedat eam, cujusmodi est cognitio artificis de domo fienda, tunc relatio ex parte intellectus non erit realis, sed ex parte rei. Si autem loquamur de veritate quæ est in intellectu divino, dico quod illa adæquatio est divina essentia secundum esse; tamen superaddit respectum rationis ad rem quæ dicitur vera. Nec est nisi una adæquatio intellectus divini ad omnes res, ut ponit sanctus Thomas, ibidem, art. 4, ad septimum in oppositum; tamen ex parte rerum sunt multæ adæquationes vel conformitates, quia non omnia eodem modo sibi adæquantur; et forte relatio rerum actu exsistentium ad intellectum divinum, est relatio realis; non tamen relatio rerum non exsistentium. Veritas etiam improprie dicta, licet sit ipsa rei entitas, tamen in sua ratione dicit entitatem rei, et superaddit habitudinem ad intellectum, ut ponit sanctus Thomas, eadem q., art. 8, ubi dicit sic : « Veritas dicta de lapide claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, quæ causatur etiam ex parte rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit. Sed veritas dicta de cæcitate, non includit in seipsa privationem quæ est cæcitas, sed solummodo habitudinem cæcitatis ad intellectum. » — Et forte mens ejus est quod ipsa rei entitas cum relatione ad intellectum dicatur veritas, vel solum ipsa entitas rei substans tali relationi adæquationis.

Sic igitur patet secunda pars conclusionis, quam ponit similiter prima parte, q. 16, art. 1, 3, 6 et 8. Item, primo *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 2. Item, dist. 19, q. 5, art. 1. Item, *Contra Gentiles,* libro 1, cap. 60, et multis aliis locis.

Nunc probatur conclusio quoad tertiam partem, scilicet quod unitas rei nihil addat positivum ad essentiam rei. Hanc enim probat sanctus Thomas, prima parte, q. 11, art. 1, ad 1um : « Si enim res per aliquid superadditum esset una, cum illud iterum sit unum, si iterum erit unum per aliquid additum, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic ergo dicendum est quod unum quod convertitur cum ente non addit rem aliquam supra ens; sed unum quod est principium numeri addit aliquid, ad genus pertinens quantitatis. » — Hæc ille. — Et si dicatur quod ista ratio non valet, aut si valeat, eodem modo probabitur quod quælibet res sit bona per essentiam, et non per aliquid additum, quia si sit bonum per aliquid additum, quæratur de illo an sit bonum, et sic vel erit processus in infinitum, vel standum fuit in primo; ad hanc objectionem respondet sanctus Thomas, prima parte, q. 6, art. 3, ad 1um, dicens quod non est simile, quia « unum non importat rationem perfectionis, sicut bonum, sed indivisionis tantum, quod unicuique rei competit secundum essentiam suam; simplicium enim essentiæ indivisæ sunt actu et potentia, compositorum autem essentiæ sunt indivisæ secundum actum. Et ideo oportet quod quælibet res sit una secundum essentiam, non autem bona, ut ostensum est. » — Hæc ille. Eamdem ponit solutionem, *de Veritate,* q. 21, art. 5, ad septimum, ubi ait : « Unum quod convertitur cum ente dicitur secundum rationem negationis, quam addit super ens; bonum autem non addit negationem super ens, sed ejus ratio in positione consistit; et ideo non est simile. »

Principalem autem conclusionem pro ista parte, scilicet quod unum nihil addit supra ens, ponit *de Potentia Dei,* q. 9, art. 7. Item, primo *Sentent.,* dist. 24, q. 1, art. 1 et 3. Item, *de Veritate,* q. 1, art. 1.

Et sic probata est conclusio quoad tres sui partes principales.

Tertia conclusio est quod bonitas et veritas rei creatæ distinguuntur realiter ; et bonum et verum et unum distinguuntur ratione.

Patet prima pars conclusionis ex prædictis. Nam veritas rei proprie dicta est in intellectu divino vel humano, bonitas autem rei est formaliter in re ipsa, ut patet 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8).

Sed secunda pars conclusionis probatur per sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 1, art. 1, ubi dicit quod « hoc nomen, bonum, exprimit convenientiam entis ad appetitum; hoc autem nomen, verum, convenientiam ad intellectum ». Et q. 21, art. 1, dicit : « Cum ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, oportet quod omne aliud nomen vel (α) sit enti synonymum, quod de bono et vero dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum, vel addit ad minus aliquid secundum rationem, et sic oportet quod bonum et verum, cum non contrahant ens, addant super ens aliquid quod sit rationis tantum. Illud autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi negatio vel relatio. Sic ergo supra ens addit unum negationem; dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem rationis. Illa autem relatio, secundum Philosophum, quinto *Metaphysicæ* (t. c. 20), dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri illud quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio sit quædam dependentia; sicut patet in scientia et scibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non econtra; unde relatio qua scientia refertur ad scibile est realis, relatio vero qua scibile refertur ad scientias est rationis tantum; dicitur enim scibile relativum, secundum Philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum ; et ita est in omnibus aliis, quæ se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum (β) et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare, scilicet rationem speciei et esse ipsum quo aliquid in specie illa subsistat. Et sic aliquod ens potest esse perfectivum (γ) dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum ; et sic ab ente perficitur intellectus, qui recipit rationem entis, nec tamen ens est in eo secundum esse naturale. Et ideo hunc modum perficiendi addit verum supra ens; verum enim est in mente, ut Philosophus dicit 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est, vel conformabile intellectui. Et ideo omnes recte diffinientes verum ponunt in ejus diffinitione (δ) intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius, non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura ; et per hunc modum est perfectissimum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8). In quantum autem unum ens est perfectivum alterius secundum suum esse, et consummativum, habet rationem finis, respectu illius quod ab eo perficitur. Et inde est quod omnes recte diffinientes bonum ponunt in ratione ejus aliquid quod pertinet ad habitudinem finis. Unde Philosophus (1. *Ethic.*, cap. 1) dicit quod *bonum optime diffinierunt dicentes quod bonum est quod omnia appetunt.* Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum, ens perfectivum alterius per modum finis. Sed secundo dicitur bonum quod est ductivum ad finem, prout utile dicitur bonum; vel quod natum est consequi finem, sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens et conservans eam. » — Hæc ille. Et art. 3 ejusdem quæstionis (α) dicit : « Verum est perfectivum alicujus secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in re. Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illam. Et sic bonum præsupponit verum. Verum autem præsupponit unum, cum ratio veri ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem est intelligibile in quantum est unum : qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicitur 4. *Metaphysicæ* (t. c. 2). » — Hæc ille. — Sciendum tamen quod prima parte, quæstione quinta, articulo primo, dicit quod « ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile ».

Quarta conclusio principalis est ista: quod modus, species, et ordo, penes quæ attenditur alia assignatio vestigii, non sunt idem inter se nec cum illo cujus sunt.

Ista conclusio ponitur a sancto Thoma, *de Veritate*, q. 21, art. 6, ubi ostendit quomodo illa se habent ad rationem boni. Sic ergo dicit : « Ratio boni respectum implicat ; non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum, sed quia significat illud ad quod sequitur respectus cum ipso respectu. Respectus autem importatus in nomine boni est habitudo perfectivi, secundum quod natum est aliquid perficere, non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse; hoc enim modo finis perficit ea quæ sunt ad finem. » — Hoc autem dicit sanctus Thomas, scilicet quod bonum perficit non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse, quia, secundum eum, eadem q., art. 1, « aliquid perficit aliud quandoque secundum

---

(α) *vel.* — Om. Pr.
(β) *perfectivum.* — *perfectum* Pr.
(γ) *perfectivum.* — *perfectum* Pr.
(δ) *diffinitione.* — Om. Pr.

(α) *quæstionis.* — *conclusionis* Pr.

rationem speciei, et non secundum esse naturale illius. Res enim isto modo perficiunt intellectum. Et hunc modum perficiendi addit verum supra ens. Sed bonum addit rationem perfectivi secundum utrumque. » — Tunc ratiocinando, ubi supra (*de Veritate,* q. 21, art. 6) : « Cum autem creaturæ non sint suum esse, oportet quod habeant esse eis insertum, et per hoc, esse earum est finitum et terminatum per mensuram ejus in quo recipitur. Sic ergo, inter ista tria quæ Augustinus ponit (*de Natura boni,* cap. 3), ultimum, scilicet ordo, est respectus quem nomen boni importat, sed alia duo, scilicet species et modus, causant illum respectum; species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quæ quidem, secundum quod in aliquo habet esse, recipitur secundum aliquem *modum* determinatum, cum omne quod est in aliquo sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum in quantum est perfectivum (α) secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem, et ordinem : speciem quidem, quantum ad rationem ipsam; modum autem, quantum ad esse; ordinem autem, quantum ad ipsam habitudinem perfectivi (β). » — Hæc ille in forma.

Ex quibus patet quod modus, species et ordo realiter distinguuntur, cum ordo, qui est respectus, non sit ipsum esse, quod importat modus cum quadam terminatione, quæ etiam est relatio vel negatio; nec sit ipsa rei species. In creatis enim esse differt ab eo quod est essentia; et absolutum differt a relatione; et individuum addit supra speciem. Unde sequitur quod illa tria distinguuntur ab eo cujus sunt, saltem modus et ordo, cum res non sit sua relatio nec suum esse. De specie autem, dico quod cum ipsa sit bona, aliquod bonum est cujus species non distinguitur ab eo, scilicet ipsamet natura cui attribuitur esse speciem; vel si species capiatur pro forma in tali bono, licet modus et ordo ab eo distinguantur, non tamen forma, quæ est tale bonum. Sed quia absolute bonum est quod subsistit in esse suo perfectum per essentialia et accidentalia; et omne tale est suppositum et significatum in rebus compositis et materialibus, quod differt a sua natura et forma; et forte etiam in creaturis spiritualibus; ideo dico quod illa tria realiter differunt ab illo cujus sunt, quod dicitur absolute bonum, et non solum secundum quid.

Eamdem conclusionem tenet sanctus Thomas, 1. p., q. 5, art. 5, dicens quod modus importat commensurationem principiorum seu (γ) efficientium seu materialium ipsius rei ad rem ipsam; species autem dicit ipsam formam rei; ordo autem dicit inclinationem in finem. — Ista autem tria sunt de ratione boni creati, non autem de ratione boni

(α) *perfectivum.* — *perfectissimum* Pr.
(β) *perfectivi.* — *perfecti* Pr.
(γ) *seu.* — Om. Pr.

increati, secundum quod ipse dicit q. 6, art. 1, in responsione ad primum. Dicit enim quod modus, species, et ordo, non sunt in Deo nisi sicut in causa. « Ad ipsum enim spectat aliis imponere speciem, modum, et ordinem. » — Et ista expositio illorum trium videtur, quantum ad primum, differre ab alia supradicta. Ibi enim dicitur modus ipsum esse rei limitatum, vel limitatio ipsius esse; hic autem dicitur modus commensuratio principiorum ad rem principiatam. Similiter videtur esse differentia quantum ad tertium. Ibidem enim dicitur ordo respectus perfecti; hic autem inclinatio in finem. Sed quoad secundam partem vestigii non est differentia inter illam expositionem et istam. Primo autem *Sentent.* dicit quod ordo significat comparationem ad alterum, modus autem determinationem principiorum sub esse principiati, species autem ipsam formam. Sed secundum quamlibet istarum expositionum, tres partes vestigii ad invicem distinguuntur; quia duæ dicunt respectum, vel rem sub respectu, scilicet modus et ordo; alia vero dicit absolutum. Et sic secundum utrumque conclusio remanet in sua veritate.

Quinta conclusio est quod substantia, virtus, et operatio, penes quæ attenditur alia assignatio vestigii, ab invicem realiter distinguuntur; et duo eorum distinguuntur ab eo cujus sunt.

Quod enim in omni creato distinguatur virtus a substantia rei, probat sanctus Thomas, prima parte, q. 54, art. 3, ubi sic ait : « Nec in angelo, nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum, sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quod proprius actus correspondet propriæ potentiæ. In omni autem creato differt essentia a suo esse; et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut patet ex supradictis. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in aliquo creato, est idem quod essentia ejus. Ergo essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus potentia operativa. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in nulla creatura, sunt idem substantia ejus, et virtus ejus.

Quod autem in nullo creato sint idem substantia et operatio ejus, probat sanctus Thomas, eadem quæstione, art. 1, ubi sic dicit : « Nec angeli, nec alterius creaturæ, sua actio est ejus substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas (α) substantiæ vel essentiæ. Impossibile est autem quod aliquid quod non est actus purus sed habet aliquid de potentia admixtum, sit sua actua-

(α) *virtutis, sicut esse est actualitas.* — Om. Pr.

litas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. » — Hæc ille. — Hoc idem autem probat, ibidem, in speciali de operatione angeli quæ est intelligere, ubi sic arguit : « Si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde substantia unius angeli non distinguetur neque a substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius angeli; si enim angelus esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in nulla creatura sunt idem realiter operatio et substantia ejusdem rei.

Quod autem operatio distinguatur a potentia, patet manifeste, quia actus differt a potentia quæ est ad illum actum; operatio autem est actus virtutis et potentiæ. Igitur etc.

Ex quibus omnibus patet, ista tria vestigium integrantia, ab invicem realiter distingui. Quod autem distinguantur ab eo in quo sunt, scilicet a re subsistente in qua inveniuntur, patet de potentia et operatione. Substantia autem, quandoque dicit suppositum, quandoque numerum vel quidditatem; et ideo uno modo substantia rei non distinguitur ab eo cujus est; quandoque autem distinguitur, et hoc in illis in quibus quod quid est non est illud cujus est, ut patet 7. *Metaphysicæ* (t. c. 12).

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (*ubi supra*, art. 4), præsertim contra secundam conclusionem, probando quod veritas, bonitas et hujusmodi, non distinguuntur ab eo in quo sunt.

Et **primo** arguit sic. Quælibet res, ex quo causata est, habet illa tria in quibus consistit vestigium. Et ideo, si quodlibet istorum est res distincta, proceditur in infinitum, quia quodlibet habebit illa tria in se.

Secundo. Quia absque contradictione Deus potest substantiam omni accidente spoliare; et cum constet quod adhuc remanet creatura, sequitur quod ea sit vestigium Trinitatis.

Tertio. Quia quælibet substantia, per essentiam suam est una, et per essentiam suam intelligitur; et ideo per essentiam suam est vera et speciem habet; per essentiam suam etiam est diligibilis et ordinata ad aliquid; et ideo bona et ordinem tenens.

Quarto sic, specialiter quod bonitas rei non sit aliud ab entitate rei. Si enim bonitas est alia res ab entitate, vel absoluta vel respectiva, tunc intellectus intelligit vel concipit entitatem, prout dicitur esse quoddam bonum; cum ut sic, sit complacens et amabilis divinæ voluntati quæ in omni ente complacet; ut sic etiam est ens, cum ens et bonum convertantur, secundum supposita. Relinquitur ergo quod talis res est bona sine bonitate, ut distinguitur ab eadem. Idem etiam habetur si ponantur distingui ratione ab intellectu fabricata, quoniam tunc voluntas amabit rationem illius sine bonitate; est enim verum quoddam amabile per se intellectui.

Quinto probatur specialiter quod veritas non distinguatur ab entitate rei. Aut enim distinguitur realiter, aut solum ratione. Si realiter, — contra : quia si veritas sit res absoluta, distincta a lapideitate, aliquid erit verum sine veritate. Constat enim quod intellectus rem entitatis distinguit contra rem veritatis, et sic entitatem concipit ut quoddam distinctum a veritate. Omne autem quod distincte concipitur, verum est. Ergo entitas est vera sine veritate, ut distinguitur ab ea. Si detur quod distinguuntur ratione, idem sequitur; quoniam intellectus, distinguendo rationem veritatis a ratione entitatis, intelliget rationem entitatis sine veritate.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit probando quod bonitas nullo modo distinguatur a veritate, etiam secundum rationem, quia tunc intellectus intelligit bonitatem absque veritate. Et cum intelligibile sit verum, et omne amabile sit bonum, bonitas erit vera absque veritate; quia intellectus intelliget bonitatem, ut distinguitur a veritate. Et similiter, veritas erit bona sine bonitate; quia voluntas amabit rationem veritatis, ut distinguitur a bonitate. Et sic patet quod ista non possunt distingui nec secundum rem nec secundum rationem.

Secundo sic. Illa quæ sic se habent quod unumquodque eorum inest omni rei et omni rationi per se et præcise sumptæ, non differunt re aut ratione inter se nec a quacumque re aut ratione. Nam si differunt, non omnis ratio præcise sumpta habebit illam. Sed de omni re præcise sumpta, verum est quod est aliquid, et quod est aliquod verum, et quod est aliquod bonum et aliquid unum, juxta illud Commentatoris 4. *Metaphysicæ* (com. 3) dicentis quod hoc nomen, esse, et unum, significat immediate quod est in unoquoque prædicamentorum. Ergo verum, bonum, ens et unum, nullam distinctionem habent inter se, nec realem, nec formalem, nec secundum rationem.

Tertio arguitur specialiter quod verum et bonum non distinguantur ratione comparante rem ad intellectum vel voluntatem. Tum quia bonum et malum

sunt in rebus, circumscripto omni actu intellectus, ut dicit Philosophus 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8). Tum quia bonum et perfectum idem sunt; res autem sunt perfectæ, circumscripto omni actu intellectus. Tum quia bonum est quod amatur et appetitur; terra autem appetit centrum tanquam sibi bonum, circumscripto actu intellectus. Tum quia verum est manifestativum intellectui (α); ergo veritas præcedit omnem actum intellectus.

II. Argumenta Guidonis de Carmelo. — Secundo arguitur contra aliud dictum in eadem conclusione, scilicet quod ratio boni sit ratio appetibilis.

Primo sic. Ab omnibus ponitur bonum esse objectum voluntatis, sicut color visus. Tum sic. Illa ratio quæ convenit alicui in secundo modo dicendi per se et non in primo, non est ratio intranea formalis illius. Patet, quia illud quod est ratio formalis intranea alicujus est in primo modo, cum sit de per se intellectu ejus, et cadit in diffinitione ejus; illa autem ratio quæ est in secundo modo, non est de per se intellectu, immo in diffinitione talis rationis cadit res, cujus est ratio, ut patet 1. *Posteriorum* (t. c. 9). Sed ratio appetibilis bono convenit secundo modo dicendi per se et non primo modo, quia secundum Philosophum 2. *de Anima* (t. c. 66), ratio denominans objectum secundum respectum ad potentiam et ad actum potentiæ, ut visibile colorem, convenit in secundo modo, et non in primo. Unde Commentator, in commento 66, dicit quod dicere quod color est per se visibilis « est dicere per se non secundum primam intentionem, de quo dicitur illud quod est essentialiter, et est modus in quo prædicatum est de substantia subjecti; sed secundum intentionem secundam, et est illud in quo subjectum est in diffinitione prædicati, color enim est causa ut res visibilis sit. » Igitur appetibile non est formalis et intranea ratio boni.

Secundo ad idem. Objectum præcedit actum potentiæ et relationem consequentem actum. Sed bonum est objectum voluntatis. Ergo præcedit actum et illud quod sequitur actum, scilicet respectum appetibilis, scilicet esse appetibile; nam bonum non dicit ordinem ad voluntatem, nisi quia voluntas ad bonum dicitur, ut patet 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20); ergo ordo quem dicit bonum ad voluntatem, scilicet esse appetibile, consequitur rationem boni, et per consequens non est de per se intellectu ejus, cum innascatur ex relatione quæ est potentiæ ad objectum mediante actu.

Tertio ad idem. Illud quod resolvitur ut in causam et rationem sui, non est de per se intellectu ejus in quod resolvitur. Hoc patet. Ex quo resolvitur in illud, ut in causam et rationem sui, est illo posterius. Unde Commentator, ubi supra, dicit quod pro tanto visibile non est de essentiali intellectu coloris, quia color est causa ut res sit visibilis, ideo enim res est visibilis, quia color est et non econtra. Sed esse appetibile resolvitur, ut in causam et rationem sui, in bonum; non enim ideo aliquid est bonum, quia appetibile, sed ideo appetibile, quia bonum vel apparens bonum, ut patet per Philosophum 3. *Ethicorum* (cap. 3); et 8. *Ethicorum* (cap. 4), resolvit distinctionem amicitiæ ad amabilia; amabilia vero resolvit in bonum honesti, delectabilis et utilis. Ergo appetibile non est formalis et intranea ratio boni.

Quarto ad idem. Nullus respectus dicit perfectionem simpliciter. Sed bonum dicit perfectionem simpliciter, secundum Anselmum, *Monologi*, cap. 15. Igitur bonum non dicit respectum.

Istæ sunt rationes Guidonis de Carmelo in *Quolibet*.

III. Alia argumenta Aureoli. — Arguit etiam (α) sic Aureolus, 2. *Sentent.*, dist. 35, q. unica, art. 1.

Primo. Quoniam ratio boni est ratio absoluta; alias Deus non esset ad se bonus. Ergo sequitur quod ratio boni non est ratio appetibilis, cum importet respectum.

Secundo ad idem arguit Aureolus; et in hac ratione principaliter se fundat. Ratio boni est motiva appetitus; ratio autem appetibilis est ratio respectiva; relatio autem non movet appetitum; unde ratio appetibilis est in secundo modo dicendi per se, non in primo modo. Ut verbi gratia : visibilitas non est ratio objectiva potentiæ visivæ, sed coloreitas (β), ut dicit Aristoteles in 2. *de Anima* (t. c. 66), quod color est visibilis in secundo modo dicendi per se; et ideo si sic diffiniatur color, dicendo : color est visibilis, diffinitur a posteriori. Sic in proposito.

IV. Alia argumenta Guidonis de Carmelo. — Ulterius arguit Guido prædictus contra aliud dictum in eadem conclusione, scilicet quod bonum habet rationem finis.

Primo sic. Posterius non est de per se primo intellectu prioris, nec per consequens ejus formalis et intranea ratio. Sed ratio boni est prior ratione finis; quia ratio boni immediatius consequitur rationem entis quam ratio finis. Bonum enim convertitur cum ente et æqualiter dicitur enti, ut patet 1. *Ethicorum* (cap. 6); ens autem et finis non convertuntur; unde, secundum Avicennam, bonum et unum sunt de primis consequentibus entis. Ergo finis non est intranea ratio boni.

Secundo ad idem. Illud quod prædicatur de aliquibus pluribus primo et per se, nullum illorum est

(α) *intellectui.* — *intellectus* Pr.

(α) *etiam.* — Om. Pr.
(β) *coloreitas.* — *coloritas* Pr.

de intellectu primo et per se illius quod taliter prædicatur. Patet ista ; quia tale prædicatum comparatur ad illa plura ut superius ad inferiora ; inferius autem non est de per se intellectu superioris, immo e converso. Sed bonum primo et per se prædicatur de fine, et de his quæ sunt ad finem, et de causa agente, formali, et materiali, et finali ; unde sicut quodlibet istorum est ens, sic et bonum. Ergo finis non est de primo et per se intellectu, et per consequens nec formalis intranea ratio boni. Unde Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 6), cum describit bonum per hoc quod est finis, scilicet quod sui gratia est eligibile, videns quod bonum non dicitur solum de fine, sed etiam de aliis, subdit : *et factivum aut conservativum horum,* et ad quod sequuntur talia, *et prohibitivum contrariorum;* quasi velit dicere quod bonum non solum dicitur de fine, sed etiam de omnibus quæ sunt ad finem.

C. — SOLUTIONES.

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem negatur major. Non enim oportet quod in quolibet reperiatur vestigium Trinitatis nisi in rebus subsistentibus, ut prius dicebatur (q. 2, art. 2). Et istam responsionem dat sanctus Thomas ad istud argumentum, prima parte, q. 45, art. 7, ad secundum; et 1. *Sentent.,* dist. 3, q. 2, art. 3.

Ad secundum dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Veritate,* q. 21, art. 6, ad 6um : « Cum in istis tribus ratio boni consistat, modo, specie, et ordine, non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum, non habens modum, speciem, et ordinem, sicut ab eo fieri non potuit quod aliquis esset homo, qui non esset animal rationale (α). » — Hæc ille. — Et ideo nego majorem, scilicet quod Deus potest omnem substantiam spoliare quocumque accidente præsertim respectivo; unde non potest facere quod esset lapis, quin realiter dependeret a Deo, et illa dependentia esset accidens lapidis. Eodem modo dico quod ordo qui est accidens, consequitur necessario creaturam, ipsa posita in esse. Vel si concedatur quod aliqua substantia esset quolibet accidente spoliata, adhuc haberet modum, speciem et ordinem; nam modus et species substantiæ non necessario sunt accidentia; ordo autem esset respectus habitualis, non actualis; nam sanctus Thomas ponit tales respectus habituales, ut patet *de Veritate,* q. 4, art. 5, ad primum.

Ad tertium negatur quod quælibet creatura sit vera (α) formaliter et proprie per suam essentiam. Nec valet probatio. Nam tam antecedens quam consequens falsa sunt. Nec enim res per essentiam est intelligibilis formaliter, sed per respectum intelligentis; nec per essentiam est vera formaliter, sed per respectum ad intellectum. Concedi tamen potest quod per essentiam est vera et intelligibilis si ly « per » dicat primum quo aliquid est verum vel intelligibile; hoc enim est essentia, quæ fundat dictos respectus, qui sunt proximum et ultimatum quo aliquid est formaliter verum vel intelligibile. Vel aliter aliis verbis, si ly « per » dicat causam efficientem, aut fundamentum intelligibilitatis, conceditur quod res est vera et intelligibilis per suam essentiam. Si autem ly « per » dicat causam formalem, sic illud negatur. Et est simile, sicut si diceretur : Socrates per generationem activam est pater; hoc enim est verum si ly « per » dicat causam fundantem paternitatem, quæ potest dici causa efficiens quare Socrates est pater; si autem ly « per » dicat causam formalem, falsum est quod Socrates per generare sit pater, sed potius per paternitatem. Ita in proposito. Essentia lapidis est fundamentum intelligibilitatis et veritatis; sed lapis non dicitur formaliter intelligibilis per essentiam, sed per intelligibilitatem quæ dicit essentiam cum habitudine ad intellectum. Similiter est in isto exemplo : si quæratur enim de homine an sit risibilis per essentiam suam, dicitur quod est risibilis per essentiam tanquam per illud quod causat risibilitatem, non autem est risibilis per essentiam suam sicut per illud quo formaliter est risibilis, sed per risibilitatem. — Similiter negatur quod quælibet creatura sit bona per essentiam. Nec enim essentia creaturæ ut præscindit ab omni esse, tam simpliciter quam secundum quid, tam substantiali quam accidentali, tam in se quam in alio, puta in intellectu vel in suo simili, est diligibilis. Ut enim dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 5, art. 2, ad quartum : « Nihil appetitur ab aliquo nisi per ordinem ad esse. Unde in omnibus appetitur quoddam esse. » Esse autem non est ipsa rei essentia. — Ex quibus patet quod essentia rei, ut præscindit ab esse, non habet rationem appetibilis, nec boni, nec diligibilis. Falsum etiam ibidem assumitur, scilicet quod res per essentiam sit ordinata ad aliquid. Nam nihil est ordinatum formaliter ultimate, nisi per ordinem qui dicit respectum.

Ad quartum dicitur similiter. Nam si essentia vel entitas rei præscindatur a bonitate, tunc præscinditur ab esse substantiali, in quo maxime consistit ratio substantialis bonitatis, ut dicitur *de Veritate,* q. 21, art. 5, ad quintum. Et ad primum dicit sic : « Bonitas quæ attenditur secundum esse substantiale non est ipsa rei essentia, sed esse parti-

(α) *quod aliquis esset homo, qui non esset animal rationale. — quod esset aliquis homo qui non esset rationalis* Pr.

(α) ubicumque in hoc argumento invenitur *verum, vera, veritatis,* habet Pr. *unum, una, unitatis.*

cipatum, et hoc etiam præsupposito ordine ad primum esse per se subsistens. » Entitas autem sic præcisa ab esse, non habet rationem diligibilis a Creatore aut a creatura; Deus enim diligit essentias rerum volendo eis esse, ut dicitur prima parte, q. 20, art. 2; et sic, in quantum diligitur a Deo, habet ordinem ad esse; unde essentias possibiles non factas nec futuras Deus non diligit. Sciendum tamen quod illa probatio qua sic arguitur: essentia rei, ut abstrahit ab omni esse vel ab omni distincto a se quocumque, est a Deo dilecta, et Deus in ea complacet; ergo ut sic est bona; — talis siquidem consequentia non valet. Quia, sicut dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 23, art. 4 : « In nobis voluntas diligendo rem, non causat bonum in re, sed ex bono præexsistente incitamur ad diligendum. In Deo autem est e converso. Nam voluntas ejus qua vult bonum alicui, diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod amor quo Deus amat creata, non infert ea esse bona; quia ille amor non causatur ex bono præexsistente; sed est causa quod res sit bona. Non ergo sequitur : entitas rei, prout distinguitur ab omni alio, diligitur a Deo; ergo ut sic est bona; sed sequitur quod est vel erit bona. — Sed cum probatur quod entitas sic præcisa, sit bona, quia ut sic est ens etc., dico quod ens in actu convertitur cum bono, ut dicitur prima parte, q. 5, art. 3. Essentia autem præcisa a bonitate, præscindit ab omni esse et ordine ad esse, et consequenter ab omni actualitate, cum esse sit actualitas omnis formæ vel naturæ, ut dicitur prima parte, q. 3, art. 3; et per consequens essentia talis non proprie est ens, saltem non ens actu; nec consequenter bona. Et quod non sit proprie ens, patet, quia ens proprie dicitur ens actu, ut dicitur prima parte, q. 5, ubi supra. Patet igitur quod essentia præcisa a bonitate, præscindit ab ente quod convertitur cum bono. Similiter nec valet probatio qua arguens nititur probare quod essentia rei non distinguitur ratione a bonitate; vel quod bonum et ens non distinguuntur ratione. Dico enim quod ratio rei, ut præscindit ab esse rei quocumque, non includit rationem amabilis. Si autem capiatur in ordine ad aliquod esse, jam potest habere rationem boni, sed tunc non præscinditur a bonitate. Similiter consequentia quam facit arguens nulla est. Non enim sequitur : voluntas amat entitatem rei sine bonitate, vel voluntas amat rationem entitatis sine ratione bonitatis; ergo sequitur quod entitas vel ratio entitatis est bona sine bonitate. Sed solum sequitur quod illa ratio amatur et alia non amatur. Sicut nec sequitur : voluntas amat asinum ut distinguitur ab amore; ergo amat asinum sine amore; vel : ergo asinus est amatus sine amore. Nec sequitur : voluntas vult rosam ut distinguitur a voluntate; ergo rosa est volita sine voluntate. Sed est fallacia consequentis a pluribus causis veritatis ad unam illarum.

Ad quintum dicitur quod entitas rei distinguitur realiter a veritate proprie dicta, qua res dicitur vera proprie. Et ad probationem quod non realiter, — dico quod intellectus concipit rationem lapidis, non concipiendo ejus veritatem; tamen quandocumque illa ratio concipitur, semper est vera, immo prius est vera quam intelligatur; nam cognitio est effectus veritatis, ut dicitur *de Veritate*, q. 1, art. 1. Unde argumentum illud solvit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 1, art. 1, ad tertium, ubi sic dicit : « Aliquid intelligi sine alio potest accipi dupliciter. Uno modo ita quod aliquid intelligatur, altero non intellecto; et sic ea quæ ratione differunt, ita se habent quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine alio, quod intelligitur, eo non exsistente; et sic ens non potest intelligi sine vero (α), quia ens non potest intelligi sine eo quod concordet vel æquetur intellectui. Sed tamen non oportet quod quicumque intelligit rationem entis, intelligat rationem veri; sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem, et tamen sine intellectu agente homo nihil potest intelligere. » — Hæc ille. — Idem ponit, q. 21, art. 1, ad 2um in oppositum. Dicit enim quod « dupliciter potest aliquid intelligi sine alio. Uno modo per modum enunciationis, dum scilicet unum intelligitur esse sine alio; et sic ens non potest aliquid intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid esse ens et non esse bonum. Alio modo potest intelligi aliquid sine alio per modum diffiniendi, ut scilicet intelligatur unum, non intellecto alio, sicut animal intelligitur sine homine et aliis speciebus; et sic ens potest intelligi sine bono. » — Hæc ille. — Ex quo patet ad argumentum istius. Quantumcumque enim intellectus distinguat et distincte intelligat entitatem, non intellecta veritate ejus, non sequitur quod sit sine veritate, sed quod res quæ est vera, intelligitur, non intellecta ejus veritate.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra tertiam conclusionem, dicitur sicut ad præcedentia. Non enim concludit quod bonitas sit vera sine veritate, sed quod bonitas sit vera, non intellecta ejus veritate. Cum enim intellectus distinguit bonitatem a veritate, non facit quod bonitas sit sine veritate, sed solum quod veritas non est de intellectu bonitatis. Hæc enim intellectio unius sine alio non est per modum enunciandi, sed diffiniendi; nec dividit duo quantum ad coexsistentiam, sed solum quoad diffinitivam concludentiam. — Eodem modo idem argumentum non concludit quod veritas sit bona sine bonitate, sed quod veritas intelligitur, non

(α) *sine vero*. — Om. Pr.

intellecta ejus bonitate. Si enim intellectus intelligat veritatem præcise, diffiniendo eam, tunc ipse non intelligit eam ut amabilem, aut ut bonam; immo, si veritas non aliud haberet quam quod de ipsa concipit intellectus, ipsa veritas nullo modo esset bona nec amabilis. Sed quia non obstante quod intellectus ipsam abstrahat dicto modo, stat quod illi veritati multa insunt, licet non intelligantur pro tunc, sicut esse in intellectu vel aliud quodcumque esse, ideo intellectus abstrahens non aufert ab ea suam bonitatem, sed pro tunc non habet oculum ad bonitatem.

Sed forte dicet aliquis : cum omnis creatura sit bona, aut est bona bonitate quæ est ipsamet res, aut bonitate distincta. Si primum, ergo secunda conclusio et tertia videntur falsæ; si secundum, cum illa bonitas sit creatura, iterum quæritur qua bonitate est bona, et tunc vel erit processus in infinitum in bonitatibus, vel erit standum in aliqua creatura quæ sit sua bonitas. Ad illud respondet sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, art. 4, ad quartum. Dicit enim quod « aliquid dicitur ens multipliciter : primo modo aliquid dicitur ens, quia in se subsistit; secundo modo, quia est principium subsistendi, ut forma; tertio, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; quarto, quia est privatio dispositionis subsistentis (α), ut cæcitas, etc. Et ideo, cum dicimus : essentia est ens, si procedatur sic : ergo est aliquo (β) ens; et tunc : vel se, vel alio; et sic, — processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo ens sicut aliquid in esse suo subsistens est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quærere ipsi essentiæ aliquid quo sit, sicut aliquid alterum est per essentiam. Similiter, cum dicitur, bonitas est bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens, sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid est bonum; et sic non oportet etiam inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate vel alia, sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut in creaturis, vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo ». — Hæc ille. — Idem ponit art. 5, ad 8um. Dicit enim quod « hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut esse rei dicitur ens; non quia ejus sit aliquid aliud (γ) esse; sed quia per hoc esse res esse dicitur. Unde, sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur esse per aliquod esse quod ipsa non sit, quia ejus (δ) esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso, ita non sequitur de bonitate ». — Hæc ille. — Eamdem quoque responsionem ponit in *Summa*, prima parte, q. 5, art. 5, ad secundum.

(α) *ut qualitas; quarto, quia est privatio dispositionis subsistentis.* — Om. Pr.
(β) *modo.* — Ad. Pr.
(γ) *aliud.* — Om. Pr.
(δ) *ejus.* — Om. Pr.

Dices forte quod ex hoc quod aliqua creatura est boña, et non per aliquid aliud a se, sequitur quod aliqua creatura sit bona per essentiam suam. — Dico quod cum dicimus quod nulla creatura est bonitas sua, intelligitur de rebus subsistentibus et completum esse in natura habentibus, quæ solæ proprie dicuntur creari vel esse creaturæ, ut supra dictum fuit. Et hunc sensum se habere aperit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 1, art. 4, ubi sic dicit : « Cum dicitur : nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quæ habent esse completum in natura; sicut etiam cum dicitur : nulla res est suum esse, et tamen esse rei est quædam res creata, et eodem modo veritas rei aliquid creatum est. » — Hæc ille. — Eodem modo potest dici de bono et de bonitate.

Ad secundum contra tertiam conclusionem negatur minor, scilicet quod ratio veri insit per se omni rationi per se præcise sumptæ, sumendo ly per se primo modo; licet insint cuilibet rationi per se secundo. Nulla enim ratio formaliter est vera nisi per adæquationem ad rem cujus est, nec aliqua res est vera nisi per adæquationem ad intellectum. Illa autem adæquatio addit, ad illud cujus est, respectum rationis. Et si per impossibile, illam rationem nulla consequeretur adæquatio, ita quod nec adæquaret rem sibi, nec adæquaretur rei actu vel habitu, illa ratio non esset vera. Item, si res nec actu nec habitu adæquaretur intellectui, non esset vera. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 1, art. 2 : « Si nullus esset intellectus, divinus vel humanus, rebus exsistentibus, per impossibilem hypothesim, nullo modo ratio veritatis maneret in rebus. » — Hæc ille. — De bonitate etiam dictum est nunc, et dicitur (α) secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 21, art. 2, ad quartum : « Bonitas non consequitur rationem speciei, nisi secundum esse quod habet in re aliqua; et ideo ratio boni non competit lineæ vel numero secundum quod cadunt in consideratione mathematici, quamvis linea et numerus bona sint. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod arguens falsum assumit secundum, quod bonitas insit omni rei et omni rationi per se et præcise sumptæ.

Ad tertium contra eamdem conclusionem dico quod male capit opinionem contra quam arguit. Cum enim dicit sanctus Thomas quod verum et bonum distinguuntur per intellectum etc., non intelligit quod intellectus creatus det rei quod sit bona vel vera. Et ad istam mentem arguit iste contra eum, in primis tribus probationibus, quæ bene probant quod res non habet ab intellectu quod sit bona; et hoc utique verum est; nec sanctus Thomas oppositum dicit, sed solum vult quod in ratione boni et in ratione veri importatur respectus rationis, non quidem tamquam aliquid intraneum bono, aut aliquid requisitum ad hoc quod res sit bona, tunc enim argumenta bene

(α) *et dicitur.* — *et nunc dicitur* Pr.

concludunt, sed tamquam aliquid requisitum ad intelligendum rem ut bona est. Multa enim nomina sunt hujusmodi quod scilicet in suo conceptu dicunt aliquod ens rationis, puta negationem vel respectum rationis. Cujus ratio est, quia illam negationem vel relationem dicunt non in recto, nec ut quid intraneum rei quam principaliter significant, sed significant principaliter et in recto aliquid extra animam, quæ fundat talia entia rationis in quantum hujusmodi; talia autem fundata significant in obliquo, et ut quid consequens ad principale significatum ac requisitum ad intelligendum rem ut talis est. Cum autem dicit in tertia probatione quod verum est manifestativum intellectus, verum est, et concedo cum sancto Thoma, *de Veritate*, q. 1, art. 4, quod veritas rei præcedit actum intellectus humani, quia non dicitur vera principaliter per respectum ad intellectum creatum. Sed tamen actus intellectus increati et ejus verbum necessario præcedit veritatem rei. Ex hoc enim dicitur vera creatura, quia implet vel æquatur divinæ conceptioni secundum modum sibi præfixum. Sed loquendo de intellectu creato, cognitio intellectus non est causa veritatis rei; sed est talis ordo quod veritas primo est in intellectu divino, secundo in rebus ab eo exemplatis, tertio in intellectu qui concordat rei, habendo similitudinem ejus, quarto sequitur cognitio quæ est effectus veritatis, scilicet illius concordiæ inter intellectum informatum specie rei et ipsam rem, ut patet *de Veritate*, q. 1, art. 1.

II. Ad argumenta Guidonis de Carmelo. — **Ad primum** eorum quæ secundo loco contra tertiam conclusionem inducta sunt, dicitur quod objectum voluntatis non habet nomen impositum nisi quod significat ens in ordine ad voluntatem. Unde non est simile de colore respectu visus, et de bono respectu voluntatis; sed ita se habet bonum respectu voluntatis, sicut visibile respectu visus. Objectum enim visus habet proprium quod quid est, præter illam rationem quæ competit ei in secundo modo perseitatis ex relatione ad visum; et hoc est color. Sed non sic objectum voluntatis aut appetitus. Et ideo negatur quod ista sit in secundo modo per se : bonum est appetibile; quin potius est in primo. Bonum enim non dicit quod quid est ejus quod est objectum voluntatis, sed dicit rationem quæ consequitur tale objectum ex respectu ad voluntatem vel appetitum, sicut visibile se habet ad objectum visus.

Ad secundum similiter dico quod bonum non dicit quidditatem objecti voluntatis in se, sed in ordine ad actum voluntatis; sicut visibile respectu objecti visus. Unde istud argumentum solvitur omnino ut præcedens. Supponit enim quod bonum se habeat ad appetitum, ut color respectu visus.

Ad tertium dicitur quod appetibile non resolvitur in bonum ut in causam talem quale est subjectum respectu passionis, ut color respectu visibilis, sed in causam quæ est forma et quidditas; sicut si dicerem, quare hoc est homo, quia est animal rationale, etc. Talis autem causa et effectus non se habent ut prius natura et posterius, sed ut notius et minus notum.

Ad quartum dico quod argumentum procederet si bonum nullum absolutum diceret, sed purum respectum; talia enim non dicunt perfectionem simpliciter. Sed non sic est in proposito. Nam, secundum quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 21, art. 6, « ratio boni respectum implicat non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum, sed quia significat illud ad quod sequitur respectus cum ipso respectu. » — Hæc ille. — Secundum enim quod dicit, ibidem, « aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum respectum solum, sicut hoc nomen, pater, vel filius, vel paternitas ipsa. Quædam vero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad significandum respectum solum, sicut hoc nomen, scientia, est impositum ad significandum qualitatem quam sequitur respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. » — Hæc ille.

III. Ad alia argumenta Aureoli. — **Ad primum**, negatur major; nec valet probatio. Isto modo enim Deus dicitur bonus ad se, quo justus. Constat autem quod justus respectum importat; non tamen unius personæ ab altera distinctivum; sed respectum debiti, vel alium respectum rationis communem Trinitati. Et illo modo Augustinus quandoque dicit talia in divinis dici ad se, quia scilicet non illo modo dicuntur quo Pater vel Filius. Vel potest optime responderi secundum præfatam distinctionem in præcedenti solutione, scilicet quod talia non sunt relativa secundum esse, sed secundum dici.

Ad secundum dicitur quod ratio relativa non movet, accipiendo relativum primo modo; sed negatur, secundo modo sumendo relativum vel rationem relativam. Cætera vero quæ in eodem argumento tanguntur, soluta sunt in solutione primi hujus ordinis. Nam bonum non sic dicit objectum voluntatis sicut color respectu visus; sed simul implicat absolutum motivum voluntatis cum habitudine ad appetitum vel voluntatem. Non dicit solum respectum appetibilitatis; sed dicit aliquod absolutum sub dicto respectu, quod quidem absolutum forte explicatur per hoc quod dico perfectum. Unde nec appetibile dicit totum quod est de ratione boni, sed partem. Et ideo nec ita se habet bonum respectu appetitus sicut color respectu visus, nec totaliter eodem modo sicut visibile respectu visus; quia primum dicit pure absolutum, secundum pure respectivum; sed sic se habet sicut se haberet ad visum hoc quod dico, color visibilis, vel aliquid illa duo importans.

IV. Ad alia argumenta Guidonis de Carmelo. — **Ad primum** illorum quæ tertio loco contra eamdem conclusionem inducta sunt, dicitur quod minor est falsa; nec probatio valet. Dico enim quod omne ens appetibile dici aliqualiter potest finis in quantum est terminus motus appetitivi. Quod, ut melius intelligatur, dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 5, art. 6 : « Bonum, inquit, aliquid est in quantum est appetibile et terminus motus appetitus. Cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus naturalis corporis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem, ad ultimum; secundum quid autem, ad medium per quod itur ad ultimum quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motus in quantum aliquam partem motus terminat. Illud autem quod est ultimus terminus motus potest accipi dupliciter: scilicet ut res ipsa in quam tenditur, utpote locus, vel forma quæ acquiritur in motu; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, terminus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile; illud autem quod appetitur ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur; illud autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio. » — Hæc ille.

Ad secundum negatur minor. Non enim bonum prædicatur primo et per se de fine et de his quæ sunt ad finem; sed principaliter de fine, et de aliis, ex ordine quæ habent ad finem, vel sunt quodammodo finis modo supra posito. Unde sanctus Thomas, ubi supra (1 p., q. 5, art. 6), ad tertium, dicit quod « bonum non dividitur in honestum, utile, et delectabile sicut univocum æqualiter de eis prædicatum, sed sicut analogum quod prædicatur secundum prius et posterius. Per prius enim prædicatur de honesto, secundario de delectabili, tertio de utili ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod bonum non dicitur æque de fine primo et de his quæ sunt ad finem, sicut nec quodlibet illorum æque principaliter terminat motum appetitus, nec æqualiter; sed unum dicitur finis simpliciter, aliud finis secundum quid.

Et in hoc primus articulus terminatur etc.

ARTICULUS II.

AN PARTES IMAGINIS SINT DISTINCTÆ SECUNDUM REM, A RE IN QUA IMAGO TRINITATIS INVENITUR

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : quod potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, prima parte, q. 77, art. 1, ubi sic dicit : « Impossibile est dicere quod essentia animæ sit ejus potentia (α), licet quidam hoc posuerint. Et hoc quidem dupliciter ostendetur quoad præsens. Primo, quia cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referantur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiæ, nec potentia. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ; sed in solo Deo, cujus operatio est ejus substantia; unde potentia Dei quæ est principium operationis, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum in anima nec in aliqua creatura. »

Ecce primam rationem ejus ibidem. — Sed contra istam rationem instatur per multos dicentes eam non procedere. Dicit enim Scotus, in secundo *Sentent.* (dist. 16, q. unica), *primo* quod major est distinguenda. Potentia enim et actus multipliciter accipiuntur. Nam accipiendo potentiam pro potentia activa vel passiva, prout potentia dicitur principium transmutandi aliud vel transmutandi ab alio, non oportet quod talis potentia et suus actus reducantur ad idem genus; nec, sic accipiendo potentiam, potentia et actus dividunt omne genus entis. Alio modo accipitur potentia pro potentia objectiva, ut illud dicatur esse in potentia, quod est objectum potentiæ productivæ, et illud dicatur esse in actu quod in esse est positum. Actus autem et potentia isto modo accepta, dividunt omne genus entis; immo talis potentia est idem numero cum suo actu, idem enim numero est album in potentia et post album in actu. Et ideo si argumentum illud valeat, probabit quod quot sunt actus intelligendi aut volendi in anima tot sunt in ea potentiæ realiter distinctæ. — *Secundo* potest instari contra illam rationem, quia substantia est in potentia ad quantitatem, immo substantia nude considerata se habet ad accidentia ut potentia ad actum; et tamen non sunt ejusdem generis. — *Tertio,* quia superficies est potentia respectu colorum, quæ tamen non est ejusdem generis cum colore, cum unum pertineat ad genus quantitatis, puta superficies, et aliud ad genus qualitatis, puta color. — *Quarto,* quia in proposito, posito quod potentiæ animæ sint accidentia animæ, oportet quod anima se habeat respectu illarum ut potentia ad actum, sicut omne subjectum respectu sui accidentis. Quæritur ergo de illa potentia, qua anima est in potentia respectu talium accidentium, an sit ipsa essentia animæ; et tunc habemus quod non oportet semper actum et potentiam reduci ad idem genus, cum essentia animæ sit substantia, et illa potentia sit accidens. Si illa potentia sit accidens, proceditur in infinitum, quia iterum essentia animæ erit in potentia ad talem potentiam, et quæritur ut prius.

Ad primum dicitur quod distinctio de potentia objectiva etc. non valet; sed est pura fictio. Non enim Aristoteles qui toties dicit omne genus entis

---

(α) *potentia.* — *potentiæ* Pr.

dividi per potentiam et actum fecit unquam implicite vel explicite de tali potentia objectiva mentionem. Nono enim *Metaphysicæ* (t. c. 2 et 3), cum proposuit actum et potentiam esse differentias entis, statim dividit potentiam per passivam et activam, et agit de utraque; et actum etiam dividit in primum et secundum, et de omnibus istis tractat in toto 9. Omne siquidem ens vel est actus purus, ut Deus; vel potentia pura, ut materia prima; vel compositum ex actu et potentia, actu quidem qui est forma, et potentia quæ est materia, ut res sensibiles; vel ex esse et essentia, quorum unum se habet quodammodo ut materia, aliud quasi forma, ut substantiæ separatæ. Et sicut esse est actus essentiæ, ita operatio est actus potentiæ activæ. In omnibus autem istis combinationibus, semper actus et potentia ad idem genus reducuntur, præsertim potentia activa et passiva de qua in 9. facit Aristoteles mentionem, secundum mentem Philosophi et sui commentatoris. Si enim de alia potentia voluisset illam propositionem intelligere, utique debuit ipse vel Commentator mentionem facere; quod tamen non fecit. — Quod etiam arguens dicit aliquem actum esse idem numero cum sua potentia, repugnat Aristoteli, primo *de Anima* (t. c. 6), ubi dicit, quod potentia et endelechia non parum distant; ubi Commentator, commento 6, dicit : « Potentia et actus sunt differentiæ quæ contingunt omnibus prædicamentis, et sunt valde oppositæ. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod actus et potentia quæ dividunt omne prædicamentum (α) non sunt idem numero, sic quod illa potentia quandoque sit actus, cum Commentator dicat talia esse differentias valde oppositas. Nono etiam *Metaphysicæ*, commento 2, dicit Commentator quod hoc nomen, potentia, non dicitur nisi de potentia activa vel passiva; vel de potentia transsumptive dicta, qualis est in mathematicis; vel potentia secundum similitudinem, secundum quam falsum quod non necessario est falsum dicitur possibile, vel id quod non est verum sed potest esse verum. Et idem ponit 5. *Metaphysicæ*, commento 17. — Patet ergo quod instantia illa nulla est; nam omnis potentia proprie dicta est activa vel passiva, sive productiva vel receptiva.

Ad secundam instantiam dicitur quod materia prima est in potentia respectu formæ substantialis de per se. Substantia vero composita ex materia et forma est subjectum quantitatis et in potentia ad quantitatem non de per se, sic quod sit secundum se totum vel secundum partem, scilicet materiam, ordinata ad actum qui est accidens. Et ideo non oportet quod talis potentia sit ejusdem generis cum tali actu; modo illa propositio, actus et potentia ad idem genus reducuntur, intelligatur de potentia quæ proprie et de per se ordinatur ad illum actum, sicut potentia calefactiva ad calefaciendum, et potentia intellectiva ad intelligendum. — Potest etiam dici, secundum aliquos, quod in substantia est alia potentia ad qualitatem, et alia ad quantitatem, et sic de aliis prædicamentis; et tales potentiæ respectu accidentium, non sunt ipsa substantia, puta materia prima vel compositum, sed accidens illius. Unde Commentator, 5. *Physicorum,* commento 9 : « Potentia, inquit, ad unumquodque prædicamentum, est in illo genere prædicamenti quod est actu; et similiter via de potentia ad actum, etc. ; » ubi patet quod loquitur de potentia susceptiva motus quæ est via ad rem prædicamenti. Unde ibidem sic ait : « Potentia ad substantiam est quodammodo in prædicamento substantiæ, et similiter via ad generationem substantiæ; similiter potentia ad quantum et alia prædicamenta. Ideo visum est quod illud esse quod est inter potentiam et actum in illo genere sit sub illo genere, quoniam esse medium inter potentiam et actum quæ sunt in illo genere necesse est de genere actus qui est complementum, sed differunt secundum magis et minus. » — Hæc Commentator. — Et si ulterius dicatur : tales potentiæ sunt accidentia substantiæ; igitur substantia est in potentia ad illa; ergo est ejusdem generis cum illis, et cætera; — dicitur quod substantia composita est de per se in potentia ad actum qui est esse; sed consecutive ad hujusmodi accidentia. Sufficit ergo quod illa potentia sit ejusdem generis cum actu quem primo et de per se respicit, licet non sit unius generis cum actu quem consecutive et per accidens respicit.

Ad tertiam dicitur quod superficies non est potentia propria et per se respectu coloris, sed diaphanum in superficie, vel aliquid hujusmodi; talis autem potentia, respectu coloris actualis, est in genere qualitatis. — Et si quæratur de tali potentia, cum sit accidens et actus substantiæ, per quam potentiam substantia est in potentia ad hujusmodi accidens; dico quod hujusmodi accidens non habet potentiam propriam sibi; sed illa eadem potentia quæ ordinatur de per se primo ad esse substantiale, ordinatur ad hujusmodi inchoationes per accidens et secundario.

Ad quartam dicitur quod anima se habet ad suum esse quasi potentia respectiva, non dico passiva, ad suum actum, et hoc de per se primo; ad hujusmodi autem potentias, se habet ut potentia ad actum secundarium et quem per accidens respicit. Et ideo, licet essentia animæ et suum esse ad idem genus reducantur, non tamen oportet quod ejus essentia et suæ propriæ passiones ad idem genus reducantur. Illa ergo major principalis rationis sic intellecta : omnis potentia primo et per se respiciens aliquem actum, reducitur ad idem genus cum tali actu, nullam habet instantiam. Et tunc subsumatur : sed potentiæ animæ primo et per se respiciunt actum de genere qualitatis; igitur, etc.

(α) *prædicamentum.* — *prædicatum* Pr.

Et sic patet prima ratio principalis in suo robore perseverans.

Secunda ratio principalis ad eamdem conclusionem, est hæc, quam ponit ubi supra (1 p., q. 77, art. 1) : « Anima, inquit, secundum essentiam suam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet operationem vitæ; sicut semper habens animam est actu vivum. Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde, quod sit in potentia adhuc (α) ad alium actum, hoc non competit ei secundum essentiam suam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam. Et sic anima secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur actus primus ordinatus ad secundum actum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ, et in diffinitione animæ dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quæ tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundum actum in quantum actus est. » — Hæc ille.

Sed contra hanc rationem sunt multæ instantiæ. *Prima* est, secundum Scotum, quia eodem modo arguetur de potentia quam tu ponis esse qualitatem distinctam ab anima, sicut tu arguis de anima. Sicut enim tu arguis quod quia anima secundum essentiam suam est forma et actus, ideo si ipsa sit immediatum operationis principium, semper esset in actu operum vitæ, ita ego arguam de illa qualitate. Ex quo enim illa est quædam forma et actus quidam, si ipsa sit immediatum principium operationis, semper habens illam erit in actu operum vitæ, puta intelligendi et volendi. Nec tua consequentia est evidentior quam ista. — *Secunda* instantia est, quia similitudo posita inter animam, prout est principium vivendi, et eam, prout est principium operum vitæ, non valet; quia anima est principium vivendi, in genere causæ formalis; sed est principium operum vitæ, in genere causæ efficientis. Et ideo non sequitur : anima est immediatum principium operum vitæ; igitur habens animam, semper talia operatur, sicut ex alia parte sequitur : anima est immediatum principium vivendi; igitur habens animam semper vivit in actu; quia causa formalis semper est simul cum suo effectu formali, non autem causa efficiens; præsertim causa efficiens partialis, quomodo se habet anima respectu operum vitæ, nam præter animam requiritur ad intelligendum vel cognoscendum, objectum et species intelligibilis et organa vel hujusmodi. — *Tertio* potest instari. Nam falsum videtur quin per unum et idem, scilicet per essentiam suam quæ est forma, anima sit actus corporis, et sit in potentia ad actum ulteriorem. Nam tu ponis animam secundum essentiam suam esse subjectum dictarum qualitatum, et per consequens in potentia ad illas. Item, essentia animæ se habet ad suum esse sicut potentia ad actum. Patet ergo quod non est inconveniens animam per idem ex parte rei esse actum unius et in potentia respectu alterius.

Ad primam instantiam dicitur quod non ita potest argui de potentia animæ, si sit accidens animæ, sicut si esset essentia animæ. Cujus ratio est, quia alius actus est essentia animæ, et alius actus, hujusmodi potentia, quam dico qualitatem. Anima enim est actus dans esse simpliciter, et est ultimus terminus generationis hominis; et ideo talis actus non potest secundum se esse ratio quod homo sit in potentia exspectante ulteriorem actum. Secundum enim Commentatorem, 9. *Metaphysicæ,* commento 2, nihil est in potentia secundum illud quo est actu, nec per formam quæ est simpliciter in actu. Sed potentia illa quam dicimus qualitatem est actus non dans esse simpliciter ipsi animæ aut toti composito; nec est terminus alicujus productionis substantialis aut accidentalis de per se; sed consequitur ad productionem animæ sicut passio consequitur productionem proprii subjecti. Et ideo est ratio quod homo sit in potentia ad opera vitæ; talis enim actus reddit animam potentialiorem quam sit per suam essentiam; licet enim sit actus animæ prout aspicit actum primum, tamen in ordine ad actus secundos reddit eam potentialem.

Ad secundam instantiam dicitur quod licet anima sit, alio modo et in alio genere causæ, principium vivendi et principium operum vitæ, tamen hoc est generale utrique principio, quod nullum eorum est in potentia ad actum suum, præsertim immanentem, si det per idem esse actu simpliciter, et actum secundum vel secundarium, et secundum se sit sufficienter in actu ad exeundum in esse et operari omnia (α), sicut eadem forma substantialis dat igni (β) esse simpliciter et formam levitatis; ideo numquam ignis habet esse simpliciter per formam suam quin habeat illum actum qui est levitas immanens. Igitur et in proposito patet manifestius, quia anima non solum elicit opus intelligendi, immo illum actum recipit (γ). Si ergo per idem immediate daret esse per modum formæ, et intelligere per modum efficientis, sicut semper dat vivere semper daret intelligere. — Illud autem quod additur, quod anima est efficiens solum partiale respectu intellectus vel volitionis, non valet. Dico enim quod actus intelligendi immediate causatur ab anima sub potentia exsistente. Quod autem requiratur objectum aliud ab anima, hoc ideo est, quia objectum reducit animam sub potentia ad actum primum; quo habito, anima sub potentia exit in actum secundum. Sed quia si essentia animæ

(α) *adhuc. — ad hunc aut* Pr.

(α) *omnia. — communia* Pr.
(β) *igni. — igitur* Pr.
(γ) *recipit. — respicit* Pr.

non haberet talem potentiam adjunctam, non posset per objectum exterius amplius actuari, ideo si essentia animæ esset immediatum operationis principium, cum in nullo actuaretur per objecta exteriora, nec indigeret aliquo passo exteriori, semper esset in actu operum vitæ, vel numquam ; et præsertim loquendo de operibus quæ naturaliter et non libere fiunt.

Ad tertiam instantiam dicitur quod anima aliter dicitur in potentia ad suas potentias, et aliter ad actus secundos vel operationes vitæ. Ad opera siquidem vitæ est proprie in potentia passiva, quia potest transiri ad illa, et esse sub illis, et sub privatione illorum. Sed ad suas potentias non se habet in potentia nisi receptiva, et non passiva proprie loquendo; sic quod numquam potest esse sub talium potentiarum privatione, cum sint ejus naturales proprietates. Et eodem modo dicitur de essentia animæ respectu sui esse. Non enim proprie est in potentia respectu ejus. Accipiendo enim proprie potentiam passivam illam, est respectu oppositorum. Non oportet autem hoc dicere de potentia receptiva. Et ideo essentia se habet ad ens in potentia receptiva, quæ non dicitur proprie potentia passiva, sicut dictum est de potentiis animæ. Dico igitur quod non est inconveniens eamdem essentiam animæ esse actum respectu unius et dare illi esse simpliciter, et cum hoc, se habere ad aliud ut potentiam receptivam; secus de potentia proprie passiva, cujusmodi sunt potentiæ animæ quæ sunt passivæ passione spirituali, tali modo quod transmutantur de actu in ejus privationem. Et ideo, licet essentia animæ non se habeat ut potentia ad operationes vitæ, tamen se habet ut potentia ad suas proprias passiones, quas potentias animæ dicimus, et ad suum esse. Patet igitur quod illæ instantiæ non impediunt prædictæ sufficientiam rationis.

Tertia ratio principalis est ista : « Impossibile est quod alicujus (α) substantiæ creatæ sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt. Semper enim (β) actus proportionatur ei cujus est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quædam essentiæ, ita operari est actualitas operativæ potentiæ seu virtutis; secundum hoc enim utrumque eorum est in actu, essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturæ operativa potentia sit ejus essentia; sed hoc solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia. » — Hanc rationem ponit sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis*, q. 11, quæ est ultima illius libri (γ).

Sed ad hanc rationem fit instantia dicendo quod similitudo nulla est quam Doctor facit. Quia alio modo esse est actualitas essentiæ, quam operari sit actualitas potentiæ; quia esse est actus essentiæ, sicut forma dicitur actus ejus, sed operari est actualitas potentiæ, sicut effectus efficientis vel actio ejus dicitur actus ejus. Modo major distinctio est inter causam efficientem et ejus actionem, quam inter formam et ejus effectum formalem. Non ergo oportet quod, si isti duo actus sunt distincti, quod illa quorum sunt effectus distinguantur in creatis.

Ad hanc instantiam dicitur quod non impedit rationem. Quia licet alio modo esse respiciat essentiam, quam operari potentiam, hoc est, in alio genere principii vel causæ, tamen hoc est eis commune; quia in creaturis sicut esse simpliciter non est actus ad quem ordinatur potentia, ita nec operari est actus ad quem ordinatur essentia, sed essentia ad esse et potentia ad operari. Cum ergo creatura per suam essentiam non habeat quod ordinetur, expectando, ad alium actum quam esse, quia per illud quo est in actu simpliciter non est in potentia expectativa, oportet dare præter essentiam qua actu est simpliciter, aliud quo ordinetur ad actum expectatum qui est operari. Ubi ergo esse distinguitur ab operari sicut actus semper præsens ab actu expectato, oportet dare aliud principium quo ordinetur ad hoc, et aliud quo ordinetur ad illud.

Quarta ratio, quam etiam facit ubi statim dixi (*de Spirit. creat.*, art. 11), talis est : « Impossibile, inquit, est quod anima sit sua potentia (α), propter tria. Primo, quia essentia est una. In potentia autem oportet ponere multitudinem, propter diversitatem actuum et objectorum ; oportet enim potentias secundum actum diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo, idem apparet ex potentiarum differentia, quarum quædam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiæ sensitivæ et nutritivæ partis; quædam vero potentiæ non sunt actus partium corporis, ut intellectus et voluntas; quod esse non posset, si (β) potentiæ non essent aliud quam ejus essentia; non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis et separatum a corpore, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animæ et habitudine illarum ad invicem. Invenitur enim quod una aliam movet, sicut sensus irascibilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem; quod esse non posset, si omnes potentiæ essent ipsa essentia animæ, quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiæ animæ non sunt ipsa essentia. » — Hæc ille.

Sed contra hanc rationem multæ fiunt instantiæ. *Prima* quidem contra primum motivum ibi tactum. Diceretur enim quod eadem potentia est potentia contrariorum, tam passiva, ut superficies albi et

(α) *alicujus.* — *actus* Pr.
(β) *enim.* — *vero* Pr.
(γ) Juxta divisionem hodiernam, q. unica *de spiritualibus creaturis*, art. 11.

(α) *sua potentia.* — *suæ potentiæ* Pr.
(β) *duæ.* — Ad. Pr.

nigri, quam activa, et hoc sive rationalis quæ potest in opposita, sive activa naturalis universalis, sive activa naturalis particularis secundum diversitatem recipientium, ut calor aliqua indurat et alia liquefacit, et eadem est potentia sensitiva contrariorum, nec differunt re opinativum et intellectivum, nec posse sanari et infirmari, cum contrarietas nata sit fieri circa idem. Distinctio autem potentiarum de qua loquitur Philosophus debet intelligi secundum rationem, non secundum rem. Vel diceretur etiam quod actus, quamvis differant genere, possunt esse ab uno principio, quodam ordine, sive sit activum sive passivum; et sicut tu dicis essentiam animæ unam esse principium productivum et receptivum multarum potentiarum animæ, licet quodam ordine, sic dicam a simili quod est principium multarum operationum eodem ordine. — *Secunda* instantia est, quia ad secundum motivum diceretur quod ideo dicuntur aliquæ potentiæ separatæ a corpore et aliæ conjunctæ, quia anima aliquas operationes potest, non coexigendo organum corporeum, et aliquas non potest nisi per organum corporeum; non tamen ex hoc habetur quod illud quo anima potest hanc operationem vel aliam sit accidens distinctum ab anima. — *Tertia* instantia est quia diceretur ad tertium motivum ibi tactum, quod cum actio sit a potentia activa et passio a potentia passiva, non est majus inconveniens idem esse principium actionis et passionis, vel idem movere seipsum, quam idem esse principium potentiæ activæ et principium potentiæ passivæ subjectivum; immo minus, quia si idem non potest esse in actu et potentia instrumentaliter, multo minus principaliter. Subjectum autem est principium agens et patiens. Unde, si anima potest esse subjectum potentiæ activæ et passivæ, pari ratione potest per se agere et pati immediate, sicut mediate; licet agat per unam potentiam instrumentaliter et patiatur per aliam immediate, tamen agit principaliter et patitur per suam essentiam.

Ad primam instantiam dicitur quod neutra solutionum ibidem positarum sufficit. Non quidem prima; quia, licet distinctio secundum rationem non sit causa effectiva distinctionis realis actuum vel objectorum vel potentiarum animæ, tamen distinctio rationis per modum finis vel formæ, potest esse principium distinctionis realis potentiarum. Ex quo enim potentiæ secundum suam essentiam ordinantur ad objecta ut differentia secundum rationem, ita quod una potentia nullo modo ordinatur ad objectum sub tali ratione sub qua alia potentia ordinatur ad suum objectum, oportet quod tales potentiæ distinguantur genere vel specie, et consequenter numero. Et ideo falsa est glossa quæ datur ad dicta Aristotelis, imponens sibi quod asserit potentias tales sola ratione distingui. Nec tamen oportet quod omnis diversitas rationis in objecto diversificet actum vel potentiam animæ, sed solum rationes illæ objectorum quas potentiæ primo et per se respiciunt. Et ideo instantiæ factæ nihil valent. Nam potentia passiva non respicit aliquod contrariorum sub ratione propria sed communi cuilibet contrariorum, nec potentia activa rationalis vel naturalis, universalis vel particularis, quæ diversos effectus secundum diversitatem passivorum inducit. Nulla siquidem istarum respicit plura; sed omnia sub una communi ratione objecti quod primo et per se respicit; ut patet per singula discurrenti. Sola siquidem objectorum diversitas potentias diversificat, a qua potentia recipit specificam distinctionem. Secunda similiter responsio ibidem data non valet; quia anima non recipit speciem a suis potentiis sicut potentiæ ab objectis. Et ideo non oportet quod ab eadem potentia animæ procedant diversæ operationes, cum proximum principium operationis speciem recipiat ab objecto modo prædicto, et in secunda conclusione explicabo (α).

Ad secundam instantiam dicitur quod illa responsio ibidem data non valet. Quia Aristoteles (3. *de Anima*, t. c. 4) dicit intellectum nullo modo esse materiæ immixtum, nec esse actum corporis. Cum ergo essentia animæ sit actus corporis, ipsa non potest dici intellectus, ad mentem Philosophi.

Ad tertiam dicitur quod responsio ibidem data nulla est. Non enim est inconveniens idem esse principium potentiæ activæ et potentiæ passivæ, sicut esset inconveniens idem esse proximum principium actionis et passionis. Proximum enim principium agendi non potest esse ejusdem speciei cum proximo principio patiendi, alias idem esset in potentia ad se. Similiter agens et patiens sunt dissimilia in principio. Illud autem quod additur de instrumento, nihil est ad propositum. Nam potentiæ animæ non sunt proprie in potentia vel in actu, sed anima per eas; nec agunt nec patiuntur, sed anima per eas. Non sunt enim talia instrumenta quæ habeant aliam actionem a principali agente, vel quæ recipiant motum a principali agente et postea agant; sed sunt instrumenta conjunctissima, immo ratio agendi vel patiendi. Et ideo non sequitur quod anima principaliter secundum suam essentiam agatur et patiatur proxime, et agat et patiatur instrumentaliter per potentias; sed sequitur quod anima agit et patitur principaliter secundum diversa instrumenta. Arguens enim imaginatur animam prius agere principaliter per essentiam, et post instrumentaliter per potentias; quæ imaginatio a nostra procul repellitur ratione. Quidquid enim anima agit, per potentias agit principaliter, licet agat per instrumenta conjunctissima. Et sic patet quod illa ratio principalis in sua efficacia perseverat.

Quinta ratio principalis est ista : « Omne agens quod agit per essentiam est agens primum, ut Avicenna dicit. Cujus ratio est, quia omne secundum

(α) *explicabo.* — *explicando* Pr.

agens agit in quantum participat aliquid; et ita agit per aliquid additum essentiæ suæ. Sed anima non est agens primum. Ergo non est agens per essentiam suam, sed ipsa agit per suam potentiam. Ergo sua potentia non est sua essentia. » — Istam rationem ponit primo *Sentent.*, dist. præsenti (q. 4, art. 2).

Sed ad hanc rationem fit instantia. Dicitur enim quod aliquod agens agere per essentiam contingit tripliciter. Primo modo, quia essentia sua est actio qua formaliter agit. Alio modo, quia ex essentia sua habet quod agat, et non (α) ab aliquo extrinseco hoc conferente. Alio modo, quia essentia sua est ei ratio et proximum principium agendi. Modo, quod aliquod agens creatum agat per essentiam, primo vel secundo modo, negatur; quia omne agens creatum agit distincta actione realiter a sua essentia; similiter omne creatum agens habet a primo agente effective suam activitatem. Sed tertio modo sumendo agere per essentiam, conceditur aliquod agens creatum agere per essentiam.

Sed contra istam responsionem arguitur sic. Nullius essentiæ creatæ suum esse est suum agere, pro te; ergo nullius essentiæ creatæ sua essentia est sua potentia activa. Probatur consequentia. Quia essentia qua res habet esse simpliciter, non ordinatur ad ulteriorem actum quam sit suum esse, quia tunc per idem res haberet esse simpliciter actu, et per illud idem esset in potentia ad actum ulteriorem. Ubi ergo agere differt ab esse, oportet quod aliud sit illud per quod res habet simpliciter esse, et aliud sit illud per quod ordinatur ad agere. Sed illud secundum vocamus potentiam. Igitur in omni agente creato potentia differt ab essentia; nec aliquod tale agit per essentiam tertio modo, nisi ageret per essentiam primo modo.

Secunda conclusio hujus articuli est ista : quod voluntas et intellectus in anima rationali sunt duæ potentiæ realiter distinctæ.

Hanc conclusionem probat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 10 : « Voluntas, inquit, et intellectus sunt diversæ potentiæ, et ad diversa genera potentiarum animæ pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum quod, cum distinctio potentiarum animæ attendatur penes actus et objecta, non quælibet objectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum, sed differentia objectorum in quantum objecta sunt; non autem aliqua accidentalis differentia, quæ dico accidat objecto in quantum objectum est; sensibili enim, in quantum sensibile est, accidit esse animatum vel inanimatum; quamvis ipsis rebus quæ sentiuntur hæ differentiæ sint essentiales. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiæ sensitivæ, sed penes visibile et penes audibile et tangibile, quæ sunt differentiæ sensibilis in quantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium et sine medio. Et quando quidem differentiæ essentiales objectorum in quantum objecta sunt, sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale objectum animæ, ex hoc diversificantur potentiæ, sed non genera potentiarum; sicut (α) sensibile nominat, non objectum animæ simpliciter, sed quoddam objectum quod prædictis differentiis dividitur per se. Unde visus, auditus, et tactus sunt diversæ potentiæ speciales ad idem genus potentiarum animæ pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiæ acceptæ dividunt ipsum objectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia innotescunt diversa genera potentiarum animæ. Dicitur autem aliquid esse objectum animæ, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam objecti animæ demonstrantem diversum genus potentiarum animæ. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere : unam, secundum quod ipsa res est in anima per modum animæ et non per modum sui; aliam, secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse exsistentem. Et sic objectum animæ est aliquid dupliciter. Uno modo, in quantum natum est esse in anima, non secundum esse proprium, sed secundum modum animæ, id est spiritualiter; et hæc est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid objectum animæ secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in seipsa exsistentis; et hæc est ratio appetibilis in quantum est appetibile. Unde cognoscitivum et appetitivum in anima constituunt diversa genera potentiarum animæ. Unde, cum intellectus sub cognitivo comprehendatur et voluntas sub appetitivo, oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas. » — Hæc ille in forma. — Ex quibus manifeste patet unde originatur distinctio potentiarum : quia scilicet ex actibus ad diversa objecta terminatis, tali diversitate quæ dividat objectum animæ in communi, vel aliquod genus objecti animæ.

Item, in scripto super secundo *de Anima* (lect. 5), ostendens quomodo sunt quinque genera potentiarum animæ, sic ait : « Cum omnis potentia dicatur ad actum proprium, potentia operativa dicitur ad actum qui est operatio. Potentiæ autem animæ sunt operativæ; talis est enim potentia formæ. Unde necesse est, secundum diversas operationes animæ, accipi diversitatem potentiarum. Operatio autem animæ est operatio rei viventis. Cum igitur unicuique propria operatio inest secundum quod habet esse, eo quod unumquodque operatur in quantum est ens, ideo oportet operationes animæ considerare secundum esse quod invenitur in viventibus. Hujusmodi

(α) *non*. — Om. Pr.

(α) *sicut*. — *sive* Pr.

autem viventia inferiora quorum actus est anima habent duplex esse : unum quidem materiale in quo communicant cum aliis rebus materialibus; aliud immateriale in quo communicant cum substantiis superioribus aliqualiter. Est autem differentia inter utrumque esse; quia secundum esse materiale quod est per materiam contractum, unaquæque res est hoc solum quod est; sicut hic lapis non est aliud quam hic lapis. Secundum vero esse immateriale quod est amplum, et quodammodo infinitum in quantum non est per materiam terminatum, res non solum est illud quod est, sed est etiam quodammodo alia; unde in substantiis superioribus immaterialibus quodammodo sunt omnia, sicut in universalibus causis. Hujusmodi autem esse immateriale habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet esse intelligibile; in intellectu enim res habent esse sine materia, et sine conditionibus materiæ individuantibus, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque, nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materiæ individuantibus, neque absque organo corporali; est enim sensus particularium, intellectus vero universalium. Et quantum ad hoc duplex esse, ostendit Philosophus, tertio *de Anima* (t. c. 37), quod anima est quodammodo omnia. Operationes igitur quæ competunt viventi secundum esse materiale sunt operationes quæ attribuuntur animæ vegetabili; quæ tamen, licet ad idem ordinentur ad quod ordinantur actiones in rebus inanimatis, scilicet ad consequendum esse et conservandum, tamen in viventibus hoc fit per altiorem et nobiliorem modum; corpora enim inanimata generantur et conservantur in esse a principio motivo extrinseco, animata vero generantur a principio intrinseco quod est in semine, conservantur vero a principio nutritivo intrinseco; hoc enim videtur esse proprium viventium quod operentur tamquam ex seipsis mota. Operationes vero quæ attribuuntur rebus viventibus secundum esse penitus immateriale, pertinent ad partem animæ intellectivam. Quæ vero attribuuntur eis secundum esse medium, pertinent ad partem animæ sensitivam. Et secundum hoc triplex esse, distinguitur communiter triplex anima, scilicet sensibilis, vegetabilis et rationabilis. Sed quia omne esse est secundum aliquam formam, oportet quod esse sensibile sit secundum formam sensibilem, et esse intelligibile secundum formam intelligibilem. Ex unaquaque autem forma sequitur aliqua inclinatio, et ex inclinatione operatio; sicut ex forma naturali ignis sequitur inclinatio ad locum sursum, secundum quam ignis dicitur levis, et ex hac inclinatione sequitur operatio, scilicet motus qui est sursum. Ad formam igitur tam sensibilem quam intelligibilem sequitur quædam inclinatio, quæ dicitur appetitus sensibilis vel intellectualis; sicut inclinatio sequens formam naturalem dicitur appetitus naturalis. Ex appetitu autem sequitur operatio quæ est motus localis. Hæc igitur est ratio quare oportet esse quinque genera potentiarum animæ. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quomodo potentiæ animæ diversificantur secundum operationes rei viventis. Operatio autem rei viventis in istis materialibus consequitur vel esse penitus immateriale, vel esse penitus materiale, vel esse medio modo se habens. Ad operationes autem consequentes primum esse, ordinantur potentiæ partis intellectivæ. Ad operationes consequentes secundum esse, ordinantur potentiæ vegetativæ partis. Ad operationes autem consequentes tertium esse, ordinantur potentiæ sensitivæ partis. Sed quia quodlibet esse supradictum sequitur duplex operatio, nam quædam operatio sequitur immediate formam dantem esse, quædam vero consequitur inclinationem causatam ex forma quæ dat esse; ideo in parte intellectiva est duplex potentiarum genus; et similiter in parte sensitiva; nam potentia quæ ordinatur ad operationem consequentem immediate formam intelligibilem vel sensibilem, dicitur apprehensiva; potentia vero quæ ordinatur ad operationem consequentem formam intelligibilem vel sensibilem, mediante inclinatione causata ex forma, dicitur appetitiva; potentia vero quæ ordinatur ad operationem sequentem inclinationem causatam a forma naturali prout dat esse materiale, dicitur secundum locum motiva. Sed quia appetitiva tam partis sensitivæ quam partis intellectivæ nomine communi dicitur appetitus, ideo dicuntur quinque genera potentiarum animæ.

Item, prima parte q. 78, art. 1, sic ait : « Genera potentiarum animæ distinguuntur secundum objecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum. Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiæ objectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum; non enim potentia vegetativa agit, nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile et non solum corpus animæ unitum. Est autem alterum genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei exstrinsecæ. Cum autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto circa quod operatur, necessario est rem extrinsecam quæ est objectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est conjungi animæ et in anima esse per suam similitudinem; et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum animæ, scilicet sensitivum,

respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile, et intellectivum, respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo, secundum quod ipsa inclinatur anima, et tendit in rem exteriorem; et secundum hanc comparationem etiam sunt duo genera potentiarum animæ : unum quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem qui est primum in intentione; aliud vero, motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet unde consurgit distinctio potentiarum animæ secundum genus, scilicet secundum objecta; et semper habetur quod voluntas in anima nostra est alia potentia ab intellectu, non solum alia specifice, immo secundum genus.

Tertia conclusio est quod memoria in parte intellectiva non est potentia distincta ab intellectu.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 10, art. 3, dicens : « Memoria non potest esse, in mente, alia potentia præter intelligentiam. Quod sic patet. Potentiæ enim non diversificantur ex diversitate objectorum, nisi diversitas objectorum sit (α) ex his quæ accidunt objectis secundum quod sunt talium potentiarum objecta; unde calidum et frigidum, quæ colorato accidunt in quantum hujusmodi, non diversificant potentiam visivam; ejusdem enim visivæ potentiæ est videre coloratum, calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cogitare præteritum, tamen cum indifferenter se habeat ad cogitanda præsentia, præterita, et futura, differentia præsentis et præteriti est accidentalis intelligibili in quantum hujusmodi. Unde, quamvis in mente possit esse aliquo modo memoria, non tamen potest esse ut potentia quædam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed hoc modo, solum potest inveniri memoria in parte animæ sensitiva quæ fertur ad præsens in quantum præsens est; unde, si debeat ferri in præteritum, requiritur alia virtus altior quam sensus. Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia, tamen (β) invenitur etiam triplicitas in anima, etiam considerando ipsas potentias, secundum quod una potentia quæ est intellectus habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendum habitualiter notitiam alicujus, et ad considerandum illud actualiter, sicut etiam Augustinus (12. *de Trinitate*) distinguit rationem superiorem ab inferiori secundum habitudinem ad diversa. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod eadem potentia dicitur, in parte intellectiva, memoria et intelligentia, secundum habitudinem ad diversa. Secundum enim quod illa potentia habet habitudinem ad tenendum habitualem notitiam aut speciem alicujus objecti, dicitur memoria; secundum vero quod habet habitudinem ad actualiter considerandum de objecto, dicitur intellectus.

Item, prima parte, q. 79, art. 7 : « Potentiæ, inquit, animæ distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, eo quod ratio cujuslibet potentiæ consistit in ordine ad illud ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Et si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur potentia illa secundum diversitatem particularium differentiarum; sicut potentia visiva, quæ respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur per diversitatem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est quo est (α) omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificabitur differentia intellectus possibilis. Diversificabitur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis; quia, respectu ejusdem objecti, aliud principium oportet esse potentiam activam quæ facit objectum esse in actu, et aliud potentiam passivam quæ movetur ab objecto in actu exsistente; et sic potentia activa comparatur ad suum objectum, ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum, e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur (β) nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non potest esse alia potentia ab intellectu possibili; ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare sicut et recipere. » — Hæc ille.

Idem ponit primo *Sentent.*, dist. præsenti, q. 4, art. 1, ubi sic ait : « Omnis proprietas consequens essentiam animæ secundum suam naturam, vocatur hic potentia animæ, sive sit ad operandum, sive non. Cum igitur natura animæ sit receptiva in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab alio est potentiale, ut probat Avicenna; et non sit impressa (γ) organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur (δ) ipsam quædam proprietas, ut impressa retineat. Unde, tertio *de Anima* (t. c. 6), dicitur quod anima est locus specierum, non tota, sed

(α) *nisi diversitas objectorum sit.* — Om. Pr.
(β) *tamen.* — *bene* Pr.

(α) *est.* Om. Pr.
(β) *igitur.* — Om. Pr.
(γ) *impressa.* — *expressa* Pr.
(δ) *consequitur.* — *sequitur.* Pr.

intellectus. Illa ergo virtus retinendi (α) dicitur hic potentia memoriæ. » — Hæc ille. — Verumtamen ibidem ponit ista tria, memoriam, intelligentiam, voluntatem, esse tres potentias. Sed hoc dicebat sequendo Magistri opinionem in illa parte; nam oppositum tenuit post in *Summa,* cum ex propriis loquebatur.

Quarta conclusio : quod mens, prout in ea est imago Trinitatis, non est idem quod anima, nec quod memoria, aut intelligentia, vel voluntas.

Ista conclusio patet. Quia mens isto modo dicta, nominat quoddam potentiale continens sub se multas potentias particulares; quod patet per sanctum Doctorem, *de Veritate,* q. 10, art. 1, ad septimum, ubi sic ait : « Sicut pars animæ sensitiva non intelligitur esse una quædam (β) potentia præter omnes particulares potentias, quæ sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias quasi partes, ita etiam mens non est una quidem potentia præter memoriam, intelligentiam, voluntatem, sed est quoddam totum potentiale comprehendens hæc tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes (γ), et sic de aliis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod mens nostra non est eadem alicui particulari potentiæ animæ; quod est secunda pars conclusionis.

Prima vero pars conclusionis, scilicet quod mens isto modo dicta, non sit id ipsum quod anima, patet per eumdem, ibidem, ad octavum : « Mens, inquit, non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subjectum, sed magis sicut totum ad partes. » — Et in principali responsione dicit sic : « Mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animæ et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea effluit talis potentia. » — Et ibidem, ad primum, dicit quod « Augustinus accipit mentem secundum quod significat animæ essentiam simul cum tali potentia ». — Ex quo patet quod secundum eum, ibidem, mens dicit unum totum potentiale respectu memoriæ, intelligentiæ, et voluntatis; vel dicit essentiam animæ cum illa generali potentia vel toto potentiali prædicto. Et huic consonat quod dicit primo *Sentent.*, dist. 3, q. 5, art. 1 : « Mens, inquit, multipliciter dicitur secundum quosdam. Quandoque enim dicitur ipsa natura intellectiva, sicut Dionysius vocat angelos divinas mentes. Quandoque dicitur intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur mens (α) a metior, metiris; et juxta hoc etiam supra sumitur quod mens est superior (β) pars animæ, scilicet intelligentia. Quandoque dicitur pro memoria, a reminiscendo dicta; et dicunt quod ita sumitur hic. Unde dicunt quod mens hic sumitur pro habitu memoriæ, notitia pro habitu intelligentiæ, amor pro habitu voluntatis. Sed quia ista opinio non procedit secundum intentionem (γ) Magistri, et nimis extorta est, ideo dicitur aliter quod mens hic sumitur pro ipsa superiori parte animæ quæ est subjectum prædictæ imaginis, et notitia est habitus memoriæ, et amor est habitus voluntatis; et ita hæc assignatio sumitur secundum essentiam et habitus substantiales. » — Hæc ille. — Quidquid sit de verbis, tamen cum dicit hanc assignationem imaginis penes mentem, amorem, et notitiam, accipit mentem pro superiori parte animæ, vel pro essentia sub tali parte animæ, quæ dicit aliud ab essentia animæ; licet videatur dicere quod mens accipitur pro essentia animæ, et amor et notitia pro habitibus ejus; sed considerandum est quod ipse superius dixit, vocando mentem superiorem partem animæ; constat autem quod secundum eum potentia animæ est subjectum habitus, non autem essentia. Et sic patet quid est mens in proposito.

Quinta conclusio est quod partes imaginis creatæ distinguuntur ab illo in quo sunt, quælibet vel aliqua illarum.

Istam conclusionem intendit sanctus Thomas, prima parte, q. 93, art. 7, ubi sic ait : « Ad imaginis rationem pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout est possibile, ad repræsentandum speciem divinarum personarum. Distinguuntur autem divinæ personæ secundum processionem Verbi a dicente et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra *sine actuali cogitatione* (δ) *esse non potest,* ut dicit Augustinus 14. *de Trinitate* (cap. 7). Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiæ, unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario et ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et præcipue secundum habitus, prout scilicet in eis actus virtualiter exsistunt. » — Hæc ille.

Item, q. 79, art. 7, ad primum, sic ait : « Quamvis

(α) *retinendi. — recipiendi* Pr.
(β) *quædam. — quidem* Pr.
(γ) *dolandi lapides et erigendi parietes. — dolandi parietes, lapides* Pr.

(α) *mens.* — Om. Pr.
(β) *etiam supra sumitur quod mens est superior. — etiam sumitur quod dicitur mens esse superior.* Pr.
(γ) *intentionem. — opinionem* Pr.
(δ) *cogitatione. — cognitione* Pr.

in tertia dist. primi *Sent.*, dicatur quod memoria, intelligentia, voluntas sunt tres vires, tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit, 14. *de Trinitate* (cap. 7), quod *si accipiatur memoria, intelligentia, et voluntas secundum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes* (α), *et eam, voluntatem, sive amorem, sive dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit.* — Ex quo patet quod illa tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animæ retentione, intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis. » — Hæc ille. — Patet igitur, cum secundum eum potentiæ animæ distinguantur ab anima, et actus, et habitus potentiarum distinguantur similiter ab anima, quod partes imaginis, sive dicant actus, sive habitus, sive potentias, realiter ab anima distinguuntur.

Item, *de Veritate,* q. 10, art. 3, dicit quod « imago Trinitatis in mente dupliciter assignatur : primo scilicet, quantum ad ista tria : mens, notitia, amor; secundo, quantum ad illa : memoria, intelligentia, et voluntas; » et ostendit ibi quomodo partes secundæ imaginis differunt ab anima. Nam, secundum eum, ibidem, memoria dicit habitualem notitiam, intelligentia vero actualem cognitionem ex illa notitia procedentem, voluntas vero actualem motum voluntatis ex cognitione procedentem. Dicit etiam ibi quod partes primæ imaginis, quæ scilicet attenditur secundum mentem, notitiam, et amorem, dicunt res distinctas ab anima. Nam, secundum eum, mens nominat potentiam, scilicet generalem, ut supra expositum est; notitia vero et amor, habitus in ea exsistentes.— Ex quibus patet similiter conclusio tota. Verumtamen, primo *Sentent.* (dist. 3, q. 5 in corp.) videtur oppositum istorum aliqualiter resonare; sed talia dicebat sustinendo opinionem Magistri.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Sed contra dictas conclusiones arguitur a multis. Contra primam arguit Scotus (2 *Sent.* dist. 16) sic. Ponenda est paucitas ubi non occurrit plura ponendi necessitas. Ponendum est etiam quod nobilitat naturam animæ, ubi non occurrit impossibilitas. Sed non est necessitas ponendi animam per aliqua accidentia superaddita esse principium suorum actuum, ut patet solvendo argumenta in contrarium. Ergo ponendum est quod per essentiam suam sit principium suorum actuum. Quod autem hæc sit nobilitas in anima, patet : quia si esset imperfectionis immediate operari ad actum, tunc hoc non esset concedendum Deo. Ergo est perfectionis (α). Si ergo hoc sit possibile animæ, ut patet solvendo argumenta in oppositum, hoc debet concedi essentiæ animæ, quia ipsam nobilitat.

Item. Nobilitatis est quod ordinatum ad finem immediatius attingat finem. Sed si anima operatur per essentiam, immediatius attinget finem suum quam si operetur per aliquod aliud accidens superadditum. Ergo ponere animam per essentiam suam operari nobilitat illam.

Item. Non est propria perfectio alicujus, quod non recipitur in eo sed in alio in quo potest recipi si non esset ejus. Sed si intellectus esset accidens additum essentiæ animæ, in eo reciperetur unio Dei, licet separaretur ab essentia animæ; et sic illud accidens esset beatum per se, et anima non nisi per accidens; sicut lignum dicitur album per accidens, quia superficies est in quo primo recipitur albedo. Unde, si intellectus esset accidens, non magis beatitudo esset perfectio animæ quam albedo sit perfectio ligni.

Item tertio. Aliquis actus primus inferior anima potest esse immediatum principium operationis. Igitur hoc non repugnat animæ quæ est actus perfectior. Antecedens patet in accidentibus primo, quia si nullum accidens seu nullus actus accidentalis esset principium immediatum operandi, erit processus in infinitum. Secundo hoc patet in substantiis inferioribus. Necesse est enim substantiam immediate generari a substantia, sive in generatione univoca, sive in æquivoca. Quod probatur. Quia necessario forma generantis est æque perfecta vel perfectior quam forma geniti. Sed impossibile est formam accidentalem quamcumque esse perfectiorem forma substantiali. Ergo forma substantialis erit immediate principium generandi. Si dicas quod forma accidentalis non est principale agens, ergo aliqua efficientia datur superiori agenti, scilicet substantiæ. Item, ubi principale agens non habere potest instrumentum per quod attingat passum, ibi immediate attingit terminum productum. Sed in generatione substantiali instrumentum non potest attingere passum. Probatur. Quia quidquid supponitur ab actu primo, in quantum est actus primus, supponitur ab actu secundo. Sed forma accidentalis necessario præsupponit in materia formam substantialem. Ergo actio formæ accidentalis necessario præsupponit in materia formam substantialem. Igitur tunc non utitur eo, scilicet instrumento. Igitur immediate. — Hæc sunt argumenta ejus, secundo *Sentent.*

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem arguit Aureolus in suis quolibetis. Nulla qualitas nec aliquod accidens est potentia pura, ab omni actualitate denudata. Sed intellectus possibilis est

(α) *intelligimus cogitantes.* — *interius cogitamus* Pr.

(α) *perfectionis.* — *imperfectionis* Pr.

hujusmodi. Igitur intellectus possibilis non est qualitas nec accidens. Major manifesta est. Sed minorem probat dupliciter. *Primo* sic. Si intellectus possibilis sit aliqua entitas actualis vel in actu, quæro igitur an intelligat se per essentiam suam, sic quod sua realitas sit sua intellectio, aut intelligat se recipiendo intellectionem sui a seipso, sicut recipit a cæteris objectis. Non potest dici secundum. Quia tunc moveretur idem a se, et reciperet a se; quod est impossibile. Nec potest dari primum; quia illud quod per essentiam suam est intellectio, impossibile est quod sit susceptivum alterius intellectionis; quia recipiens non potest esse de natura specifica aut generis propinqui rei receptæ; sicut patet quod nulla figura potest esse principium recipiendi alias figuras, nec albedo alios colores. Cum igitur intellectus possibilis sit illud quo anima suscipit omnem intellectionem, impossibile est quod iste intellectus sit essentialiter intellectio. Igitur nullo modo intelliget se, si sit aliqua realitas in actu, puta qualitas; quod est absonum dicere. *Secundo* probatur eadem minor. Illud quo recipiens per se primo recipit, necessario est in sua natura denudatum a natura specifica aut generis propinqui rei receptæ; sic quod nec est ejusdem speciei nec ejusdem generis propinqui cum illo quod recipitur. Et hoc patet sive receptio sit realis sive intentionalis. Unde capio istam maximam vel propositionem de receptione intentionali, sic: Nulla realitas in actu potest esse ratio recipiendi speciem vel similitudinem alicujus quod sit ejusdem speciei vel generis propinqui; immo oportet quod illa realitas sit in illo genere vel specie illa, potentialiter, non in actu; non enim illud quo oculus recipit speciem coloris est aliquis color, sed diaphaneitas; nec illud quo auris recipit sonum est fractio aeris, sed potius aer frangibilis. Et ratio hujus est, quia oportet illud quo recipiens recipit esse potentiale, et receptum (α) esse actuale; unum autem individuum, infra eamdem speciem, non se habet ad aliud ut potentiale, nec etiam una species ad aliam infra idem genus, cum sint contrariæ. Sed constat quod anima recipit per intellectum possibilem omnem entitatem exsistentem in actu, receptione dico non reali, sed intentionali. Ergo non potest esse in actu ejusdem generis propinqui, aut ejusdem speciei cum aliquo ente actuali. Oportet igitur unum dare de duobus, scilicet quod intellectus possibilis differat genere et specie ab omni alio; quod est erroneum; vel quod in se non sit alicujus speciei in actu, et per consequens erit pure potentialis. Et sic patet minor sumpta. Sequitur ergo quod intellectus possibilis non sit aliqua forma accidentalis.

Secundo arguit sic, secundum mentem Aristotelis (3. *de Anima,* t. c. 20). Intellectus agens semper intelligit, et continet in virtute omnes formas intelligibiles. Sed nulla qualitas est hujusmodi, nec est probabile Philosophum hoc sensisse. Dicit etiam Philosophus quod intellectus agens est substantia actu ens, et quod est perfectio intellectus possibilis. Sed hoc non potest dici de aliqua qualitate aut de quocumque accidente. Igitur intellectus agens non est accidens distinctum ab anima nostra.

(α) *receptum.* — *receptivum* Pr.

III. Argumentum Occam. — Arguit sic etiam (α) Occam. Omne quod secundum sui mutationem est susceptibile contrariorum, est substantia. Sed intellectus possibilis et voluntas, secundum sui mutationem, sunt susceptibiles contrariorum. Ergo quodlibet eorum est substantia. Major patet per Philosophum, in *Prædicamentis,* capitulo *de Substantia.* Minor patet. Nam intellectus est susceptivus contrariarum opinionum successive secundum sui mutationem; similiter voluntas secundum sui mutationem est susceptiva virtutis, vitii, et contrariarum volitionum. Igitur.

IV. Argumenta Adæ. — Arguit etiam (β) Adam q. 16, primi.

Primo sic. Anima intellectiva, sive mens, secundum Augustinum, eo est imago Dei quo capax ejus est. Sed per naturam suam est capax, quia omni circumscripto a natura animæ, adhuc ipsa est capax Dei, id est cognitionis et fruitionis Dei. Ergo omni alio circumscripto, est in anima imago Dei, et consequenter potentiæ.

Secundo arguit. Frustra fit per plura quod æque faciliter potest salvari per pauciora. Sed sine omni tali distinctione reali prævia ipsis actibus, modo quo exprimit auctor libri *de Spiritu et anima,* facillime potuerunt salvari omnia (γ), propter quæ alii ponunt potentias animæ distingui realiter sub anima. Dicit enim sic : Anima est spiritus rationalis et intellectualis, bonæ malæque voluntatis capax, atque secundum suum officium operis variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima dum vegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, dum recordatur memoria, dum vult voluntas. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum in nominibus, quoniam ista quasi una est anima.

Tertio. Quia omni alio circumscripto a natura intellectuali hac, scilicet ab ipsa anima, ipsa nata est intelligere. Igitur ipsa est intellectus; ex hoc enim quod talis natura nata est intelligere, ipsa dicitur intellectus. Similiter hæc natura, omni alio circumscripto, nata est velle. Igitur hæc natura est voluntas, quia ex hoc solo quod talis natura nata est velle, vel est potens velle, ipsa dicitur voluntas. Et ex hoc sequitur quod nec voluntas nec intellectus sunt

(α) *etiam.* — Om. Pr.
(β) *etiam.* — Om. Pr.
(γ) *omnia.* — *alia* Pr.

aliud ab essentia animæ nec ab invicem : quia hoc natum intelligere est natum velle; ergo intellectus est voluntas; et hoc non solum, inquit, dicerem de intellectu, et voluntate, sed de omni sensu in homine. Cui consentit auctor libri *de Spiritu et anima* dicens : Sensus vero unus est in anima, et cum non sit nisi unus, verumtamen propter varia exercitia varie nuncupatur; dicitur namque sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, et hæc omnia in anima nihil aliud sunt quam ipsa anima.

V. **Argumenta aliorum**. — Arguunt etiam alii. **Primo** sic. Eadem sunt principia essendi, et operandi, etiam immediata, loquendo de esse super quo immediate fundatur operari; sicut ignis, per illud quo est calidus immediate calefacit, scilicet calore, licet non eodem sit ignis; nam calefacere non est opus ignis ut ignis est, sed ut calidus est; unde calidum calefacit, non ignis. Ergo eodem quid est animatum et habet opera vitæ. Sed est animatum immediate per animam. Ergo et operatur per animam immediate opera vitæ, scilicet vegetare, sentire, et intelligere.

Secundo. Quia actus et potentia sunt in eodem genere. Sed actus potentiæ generativæ et aliarum potentiarum partis vegetativæ, videntur esse substantiæ, et terminari ad substantiam. Ergo dictæ potentiæ veræ sunt substantiæ. — Confirmatur. Quia formalis terminus productionis non potest esse perfectior principio immediate productivo. Sed formalis terminus actuum partis vegetativæ est dignior omni accidente. Igitur principium immediatum talium actuum non est accidens, sed dignius accidente.

Tertio. Quia si potentiæ animæ sint accidentia ab anima distincta, ipsa fluunt ab essentia animæ, secundum adversarium. Aut igitur anima est immediatum principium productivum talium potentiarum, aut non, sed mediante aliquo accidente est principium illarum. Si secundo modo, est processus in infinitum. Si primo modo, tunc ratione eadem potest poni quod essentia animæ est immediate principium suorum actuum, et non mediante quocumque ab ea distincto.

Quarto. Quia natura est principium motus et quietis ejus in quo est primo et per se et non per accidens, ut dicitur secundo *Physicorum* (t. c. 3). Sed natura principaliter dicitur forma, ibidem. Igitur anima est principium suorum actuum immediatum; quia, si mediante aliquo accidente, jam non est principium per se, sed per aliud accidens.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. **Argumentum Scoti**. — Contra secundam conclusionem arguitur sic secundum Scotum, ubi supra. Possibile, inquit, est unum omnino indistinctum re et ratione esse principium actuum distinctorum. Non enim requiritur distinctio realis in principio, respectu diversorum actuum; ut patet de principio æquivoco respectu actuum æquivocorum; nec etiam requiritur aliqua distinctio rationis; quia licet nos possimus (α) considerare principium diversimode, et ipsum comparare ad diversos actus, et ad diversa objecta, tamen propter talem considerationem rationum nulla causalitas attribuitur principio. Et ideo principium, ut effectivum diversorum actuum, non exigit diversitatem rei nec rationis, ut patet de sole qui de se, eo quod illimitatus est ad plures effectus, potest esse causa illorum sine aliqua distinctione rei vel rationis. Et ita essentia animæ sine aliqua distinctione rei vel rationis, potest esse immediatum principium intelligendi et volendi. Non oportet ergo ponere voluntatem et intellectum realiter inter se distingui, aut esse potentias diversas.

II. **Argumentum Aureoli**. — Arguit etiam (β) Aureolus, ubi supra, probando quod mens Philosophi et sui Commentatoris fuit quod intellectus et voluntas non differunt realiter, sed secundum diversas denominationes. Nam Commentator, tertio *de Anima* (commento 49), dicit quod cum desideratum movet intellectum, tunc desiderabit intellectus, et cum desideraverit, tunc movebitur homo, scilicet virtute desiderativa, scilicet intellectus; et sequitur quod intellectus, quando comprehendit aliquid, desiderabit et movebit; et necesse est quod ipse intellectus sit movens, ut est desiderans, non secundum quod est comprehendens; nec secundum quod est desiderium est alia virtus ab intellectu desiderativo. Philosophus etiam 6. *Ethic.* (c. 2) et 3. *Ethic.* (c. 2 et 3), ubi loquitur de electione, indifferenter ait quod est appetitus intellectivus, vel intellectus appetitivus. Et tertio *de Anima*, commento 49, dicit : Si enim duo, scilicet appetitus et intellectus, movebunt, secundum communem aliquam utique speciem movebunt. Unde Philosophus et Commentator expresse videntur dicere quod eadem est virtus secundum rem quæ desiderat et comprehendit, quamvis differat secundum diversas denominationes.

III. **Argumentum Adæ**. — Arguit etiam (γ) sic Adam, vel argui potest ex dictis ejus. Omnis actus voluntatis est quædam cognitio vel intellectio. Ergo omnis voluntas est intellectus. Tenet consequentia; quia si voluntas esset alia potentia ab intellectu secundum rem, tunc posset voluntas elicere actum qui non esset cognitio. Antecedens autem ipse probat multipliciter. *Primo* sic. Quia si aliqua volitio non esset cognitio, Deus posset destruere visionem Dei conservando fruitionem, et ita amaretur incognitum, quod est inconveniens. Et patet falsitas istius per

(α) *possimus*. — *possumus* Pr.
(β) *etiam*. — Om. Pr.
(γ) *etiam*. — Om. Pr.

Augustinum 9. *de Trinitate,* cap. 3; et Magistrum, 3 dist., primi : *Mens,* inquit, *amare seipsam non potest, nisi etiam noverit se, nam quomodo amat quod nescit?* Et in fine illius capituli dicit quod *si mens non se novit, non amat se;* et alibi : *Invisa diligere possumus, incognita autem nequaquam.* Patet consequentia. Quia si essent absoluta, realiter distincta, Deus potest facere unum sine reliquo. *Secundo* probatur idem antecedens. Quia tunc voluntas esset cæca : quia nihil cognosceret per actum suum de objecto. *Tertio.* Quia tunc posset aliquis esse beatus, et tamen non videret nec cognosceret Deum. *Quarto.* Quia impossibile est simpliciter incognitum placere voluntati. Sed, posito solo actu amandi, quocumque alio circumscripto, placet objectum dilectum. *Quinto.* Quia actus fidei (α) posset esse sine actu volendi. Consequens est falsum, quia nullus credit nisi volens, secundum Augustinum, *super Joannem,* tract. 26 : *Intrare Ecclesiam potest aliquis nolens, sed credere non nisi volens. Sexto.* Quia tunc voluntas posset in oppositum cujuslibet dictaminis sine notitia, et ita ferri in incognitum. *Septimo.* Quia omnis experientia alicujus objecti est quædam cognitio ejusdem. Sed omnis actus appetitivus est quædam experientia sui objecti, id est quo anima experitur tale objectum. Quia omnis actus vitalis est quædam experientia; aliter non plus video quod esset actus vitalis animæ quam species prævia omni actu si ponatur, vel habitus infusus vel color sui objecti. Sed omnis cognitio et volitio est actus vitalis. Ergo. *Octavo.* Non magis inconveniens est omnem volitionem ponere cognitionem quamdam, licet non omnis cognitio sit actus appetendi, quam quod omnis assensus sit apprehensio quædam, licet non omnis apprehensio sit assensus vel dissensus. Sed illud non est inconveniens. Igitur nec primum. *Nono.* Quia una operatio est ultimus finis hominis, et nulla nisi cognitio et dilectio; igitur etc. Probatur minor : quia si sit cognitio quæ non est dilectio, Deus potest illam conservare sine dilectione, et tunc homo posset esse beatus qui Deum non diligeret; nec potest esse dilectio quæ non sit cognitio : quia tunc in patria cum beatitudine hominis staret quod Deus omnino esset incognitus, quod est falsum. *Decimo.* Quia August., 14. *de Trinitate,* dicit quod amor Dei est sapientia. Et alibi : *Numquid dicturi sumus voluntatem nostram, quando recta est, nescire quid agit? Porro, si scit* (β), *inest ei sua quidem scientia. An vero audiendus est quispiam dicens caritatem nescire quid agat, cum non agit perperam?* Et iterum : *Amor unius meminit atque intelligit quid appetere debeat, aut quid vitare. Undecimo.* Quia Gregorius, in Homilia 27[a] super illud Joannis : *Quæcumque audivi a Patre meo nota feci vobis,* dicit : *Dum audita servavi et amavi, jam novi; quia amor ipse notitia est.* — Hæc (α) sunt motiva ejus ad probandum minorem superius assumptam, scilicet quod omnis volitio est cognitio, et consequenter omnis potentia volitiva est cognitiva, et sic voluntas est intellectus secundum rem.

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *scit.* — *sic* Pr.

Secundo principaliter arguit ipse in alia quæstione. Si enim intellectus et voluntas distinguuntur, aut hæc est distinctio rationis solum, et hoc non potest dici, quia talis distinctio causaretur per actum, sed intellectus et voluntas præcedunt omnem actum intellectus aut voluntatis; aut illa distinctio esset ex natura rei, et hoc non, quia aut illa diversitas esset ponenda propter diversitatem actuum, aut propter diversitatem modorum principiandi; non propter primum, quia tunc tot essent potentiæ intellectivæ, quot essent actus intelligendi secundum speciem distincti, quod non est verum; nec propter secundum, quia principiare libere et necessario respectu diversorum non opponuntur, ut patet de bonitate Dei qui necessario vult se, et alia contingenter; Pater etiam necessario producit Filium, et Spiritum sanctum libere; similiter voluntas nostra quosdam actus materiæ naturaliter principiat, et quosdam libere.

Tertio principaliter arguit sic. Nam Augustinus *de Trinitate,* libro 10 (cap. 11), dicit, et allegat Magister in præsenti distinctione : *Hæc tria,* scilicet *memoria, intelligentia, voluntas, non sunt tres vitæ, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens; nec tres essentiæ, sed una essentia. Memoria vero dicitur ad aliquid, vita vero dicitur ad seipsam, et mens, et essentia.*

Quarto arguit. Nam Deus habet potentiam gubernativam, reparativam, prædestinativam, quæ nullo modo distinguuntur in eo; sed eadem omnino Dei essentia vel voluntas varie nominatur a variis ejus effectibus, secundum Magistrum, sæpe libro primo. Sed similiter per omnia dici potest de intellectu, et voluntate, et aliis potentiis respectu animæ. Igitur non apparet quare ponenda sit talis distinctio realis. — Hæc sunt argumenta Adæ.

IV. Argumenta aliorum. — **Primo** arguitur sic ab aliis. Omnis virtus separata ab organo corporali est, actu et per suam essentiam, intellectus, quia talis separatio est causa intellectualitatis; unde, ut quidam dicunt, si calor esset subsistens, actu et aptitudine esset intellectus. Sed voluntas est hujusmodi. Igitur voluntas est intellectus.

Secundo. Quia appetitus naturalis non differt a natura quam consequitur, sicut appetitus materiæ a materia, nec appetitus gravis a gravitate. Ergo, a simili, nec appetitus animalis a potentia sensitiva quam sequitur, nec rationalis ab intellectu, etc.

Tertio. Si voluntas esset alia potentia ab intellectu,

(α) *Hæc.* — *Ecce* Pr.

sequeretur quod esset imperfectior intellectu et perfectior eo. Sed consequens est falsum, quia tunc esset perfectior seipsa. Probatur consequentia. Quia illud est altero perfectius simpliciter, quod habet perfectionem simpliciter qua aliud caret. Sed si intellectus et voluntas distinguuntur ratione absoluta, quodlibet tale habet perfectionem simpliciter qua aliud caret, et quam melius est habere quam non habere; quia intellectus sic est intellectus quod nullo modo ad ejus naturam intrinsece pertinet voluntas, et econtra; et tamen quodlibet horum importat perfectionem simpliciter.

Quarto. Illæ potentiæ non differunt re absoluta, quarum objecta non differunt re absoluta, sed tantum ratione. Sed objectum intellectus est ens, objectum autem voluntatis est bonum, et convertuntur realiter, et secundum omnem rationem realem; nec facit ad propositum diversitas facta per intellectum, quæ non sufficit ad diversificandum objectum ut sit sufficiens et reale distinctivum duarum potentiarum realiter distinctarum.

Quinto. Potentia quæ est per essentiam libera, est per essentiam rationalis, et per consequens est intellectus. Sed voluntas est hujusmodi. Igitur. Major probatur. Quia ratio est de essentia libertatis. Ubi enim est liberum, et rationale. Unde in quibus non est cognitio, sicut in plantis; aut non intellectiva cognitio, sicut in brutis, non est libertas, licet voluntario participent, quia movent se per cognitionem. Ubi etiam est intellectus, puta in homine, potentiæ quæ non obediunt rationi, quia nihil participant de ratione, nihil participant de libertate, ut vegetativæ in homine. Quæ autem obediunt principatu despotico, id est servili, non politico qui solus est liberorum, non sunt liberæ, ut potentiæ sensitivæ apprehensivæ. Quæ autem obediunt rationi principatu politico, ut appetitus sensitivi, sunt solum liberæ, sicut rationales, per participationem. Sicut ergo potentiæ nullo modo liberæ nullo modo sunt rationales, et liberæ participatione sunt rationales participatione, sic liberæ per essentiam sunt rationales per essentiam. Sicut enim se habet minime ad minime, et magis ad magis, et simpliciter ad simpliciter, sic maxime ad maxime. Et sic patet major. Sed minor probatur. Quia illud est simpliciter, respectu cujus alia dicuntur talia, quæ sunt talia per participationem; sicut ignis respectu ignitorum. Sed aliæ potentiæ et actus earum sunt liberi, et non nisi in quantum moventur aut imperantur a voluntate, sive ab actibus elicitis a voluntate. Præterea : absurdum videtur dicere quod non sit magis liberum velle quam currere, cum in cursu possit homo cogi, non autem in volendo currere; tamen est liberum participatione. Item, quidquid non est liberum per essentiam, non repugnat suæ essentiæ cogi, sed contra naturam voluntatis. Igitur etc. Et sic patet tam major quam minor. Sequitur ergo conclusio, quod voluntas est rationalis, et cognitiva; et consequenter non distinguuntur re absoluta.

Sexto arguitur sic. Quæcumque formæ differunt re absoluta, Deus potest illas ab invicem separare. Sed Deus non potest separare voluntatem ab intellectu. Igitur non differunt re absoluta. Major patet. Quia non propter aliud non potest facere materiam sine forma nisi quia esset actu pura potentia sine actu, et unum relativum secundum esse non potest esse sine alio; sed relativum secundum dici Deus bene potest facere sine correlativo, quia sua essentia et suum esse differunt re absoluta a suo correlativo, et ideo non est contradictio ipsum habere esse et essentiam sine correlativo, sicut scientiam sine actuali exsistentia scibilis. Et sic patet major. Sed minor probatur. Quia Deus non potest separare diffinitionem a diffinito. Sed diffinitio voluntatis est quod est appetitus rationalis, ut dicitur tertio *de Anima* (t. c. 50), quia voluntas in ratione est. Si autem esset sine ratione, tunc esset irrationalis; et sic rationale esset irrationale, quod est contradictio. Præterea : voluntas est potentia volendi, et ejus est posse velle. Si autem esset separata ab intellectu, non posset velle : quia invisa diligere possumus, incognita autem nequaquam. Et sic esset voluntas, et non voluntas, id est potens velle et non potens velle. Et sic patet minor. Sequitur ergo conclusio, quod voluntas non differt ab intellectu re absoluta.

Septimo. Omnis potentia quæ delectatur est appetitus. Sed intellectus et omnis potentia appetitiva delectatur. Igitur intellectus est appetitus. Major probatur. Quia delectatio et tristitia sunt circa idem subjective, licet non circa idem objective, quia delectatio est circa præsens objectum, tristitia circa præsens malum; sicut econtra desiderium et timor sunt respectu futuri boni et mali. Sed tristitia et timor sunt subjective in appetitu. Igitur, desiderium et delectatio. Et sic patet major. Sed minor probatur. Tum *primo,* quia delectatio est de perceptione boni convenientis naturaliter. Tum *secundo,* quia delectari est proprium cognoscentium. Ergo delectatio inest secundum illam potentiam secundum quam inest cognitio. Tum *tertio,* quia signum generati habitus oportet accipere in opere delectationem; sed in potentia cognitiva sunt habitus; igitur etc.

Octavo. Sicut se habet appetitus sensitivus ad sensum, sic appetitus intellectivus ad intellectum. Sed appetitus sensitivus non differt a sensu. Igitur nec voluntas ab intellectu. Minor probatur. Quia quot sunt potentiæ sensitivæ cognitivæ, tot sunt appetitivæ. Quod patet. *Tum* quia in naturalibus diversificatur appetitus secundum diversitatem generis et speciei; igitur cum potentiæ sensitivæ differant genere vel specie, secundum earum diversitatem, diversificantur appetitus. *Secundo,* quia læso tactu et aliis sensibus, sequitur tristitia sine alia sensatione. *Tertio.* Quia appetitus sensitivus non differt

subjecto a sensu. Sed omnes potentiæ sensitivæ differunt subjecto. Igitur tot sunt appetitivæ quot sensitivæ. Et consequenter appetitus sensitivus non differt a sensu.

V. Argumentum Hybernici. — Demum tertio arguit Hybernicus. Thomas, inquit, tenet quod intellectus est potentia altissima in anima. Quæro igitur an intelligit per potentiam altissimam, potentiam nobilissimam aut potentiam priorem secundum ordinem sicut magis apparet ex dictis suis. Si potentiam nobilissimam, contradicit sibiipsi, quia statim patet in responsione, quorum duorum intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem, et similis ordo est in actibus, et habitibus; hæc Thomas in scripto. Si vero per potentiam altissimam, non intelligit nobilissimam seu perfectissimam, tunc illud quod ipse accipit pro principio per se noto est falsum, scilicet quod optima operatio sit altissimæ potentiæ, scilicet intellectus. Hoc enim capit in positione; quod tamen falsum est, nisi per potentiam altissimam intelligat nobilissimam : quia potentiæ nobilissimæ est opus nobilissimum, ut vult Philosophus 10. *Ethicorum* (cap. 7).

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (dist. 3, q. 3, art. 2), probando contra unum ibidem dictum, quod memoria quæ est pars imaginis, non dicit intellectum habitualiter retinentem notitiam objecti; quod etiam in quinta conclusione expressius dictum est. Arguitur igitur.

Primo sic. Memoria dicit perfectionem simpliciter, ita ut sit melius in unoquoque esse memorem quam immemorem. Unde est communis tribus. Nam Pater est memoria, Filius est memoria, et Spiritus sanctus est memoria (α); *summa enim sapientia sui memor esse nequaquam negari potest,* ut dicit Anselmus, *Monol.,* cap. 48, ubi probat quod æque communis est tribus memoria sicut sapientia et quælibet perfectio simpliciter. Sed constat quod illud duplex principium, scilicet intellectus cum objecto habitualiter retento, ut activum est, non est perfectio simpliciter. Illud namque non est aliud quam potentia dictiva, et generativa, de qua constat quod non dicit perfectionem simpliciter, alias Filius, et Spiritus sanctus, cum careant potentia generativa et dictiva, et illo duplici principio activo, non essent perfecti simpliciter. Ergo illud duplex principium non potest poni memoria, cum memoria sit in Filio.

Secundo. Quia memoria et actus ejus qui est memorari sunt communes tribus personis, ut dicit Augustinus, 15. *de Trinitate* (cap. 7); et Anselmus, ubi supra. Unde dicunt quod sicut Pater est memoria et meminit sibi, ita Filius est memoria et meminit sibi. Absit enim ut Pater meminerit Filio, ut dicitur ibidem. Sed constat quod in Filio non est illud duplex principium, ut probatum est; nec Filius dicit aut producit illo. Ergo illud non est memoria; nec memorari est dicere aut producere per illud.

Tertio. Quia illud non est formaliter memoria quo aliquis carens non est insipiens; nullus siquidem potest carere memoria nisi insipiens sit; *quomodo enim sapiens est qui nihil meminit vel sui non meminit,* ut dicit Augustinus 15. *de Trinitate* (cap. 7), quasi dicat quod nullo modo est sapiens sine memoria. Sed carens illo duplici principio non (α) est insipiens vel minus sapiens; ut patet de Filio qui caret illo, qui tamen non est minus sapiens Patre; et adhuc patet in Patre, qui non est sapiens per illud duplex principium, sed per essentialem intellectionem infinitam; immo si per illud principium esset aliquo modo sapiens, haberet aliquem modum sapientiæ quem non haberent aliæ personæ. Ergo nullo modo dicendum est quod in illis duobus consistat memoria.

Quarto. Quia si illa duo simul sumpta sint memoria fœcunda, aut de ratione eorum est activitas aut fœcunditas, aut nullo modo, sed (β) solum intellectus et objectum vel notitia objecti habitudinalis sunt memoria absque activitate (γ). Si primo modo, tunc ratio memoriæ non est communis tribus; cum activitas non sit communis tribus. Hoc autem est contra dicta sanctorum. Si vero secundo modo, tunc est expressa contradictio; nam de ratione fœcunditatis est activitas.

Quinto. Quia vel talis intellectus qui est de ratione memoriæ erit passivus et receptivus; et talis non potest poni in Deo, cum nulla ratio imperfectionem importans formaliter sit in Deo; aut ille intellectus erit ipsamet actualis intellectio transiens super objectum, et sic memoria non erit aliquod principium, sed intellectio actualis. Relinquitur ergo quod illud poni non potest.

§ 4. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem arguitur secundum eum (1 *Sentent.,* dist. 3, q. 3, art. 1) probando quod partes imaginis, scilicet notitia et amor, vel intellectus et voluntas, non dicant actum, nec habitum, nec potentiam. Arguit igitur.

Primo. Quia dicit Augustinus 9. *de Trinitate* (cap. 4) quod amor et cognitio, quæ sunt partes imaginis, *non insunt menti tamquam subjecto, sicut color aut figura corpori* (δ), *sed substantialiter,* sicut

(α) *et Spiritus sanctus est memoria.* — Om. Pr.

(α) *non.* — *vel* Pr.
(β) *sed.* — Om. Pr.
(γ) *activitate.* — *accidente* Pr.
(δ) *corpori.* — Om. Pr.

ipsa mens. Et ibidem dicit quod *scientia est substantia, et amor est substantia*. Sed constat quod si accipiantur pro potentiis vel habitibus aut actibus, non sunt substantiæ secundum se, immo sunt in subjecto, sicut color in corpore. Ergo notitia et amor non sunt actus vel potentiæ, secundum mentem Augustini, prout sunt partes imaginis.

Secundo. Illa quæ sunt una substantia et tota mentis substantia, solum a se relative distincta, non possunt poni actus animæ, cum illi sint qualitates; sed nec potentiæ, præsertim secundum eos qui ponunt eas esse accidentia. Ergo, ut videtur, non sunt potentiæ nec habitus aut actus.

Tertio sic. Ibidem dicit Augustinus quod illa tria : amor et notitia et mens, aut *sunt tres partes æquales quibus unum totum completur*, et hoc dicit esse impossibile, quia *cum mens se totam novit, ipsa ejus notitia est ipsa per totum; et cum perfecte se amat, ipse amor est ipsa per totum;* aut ponuntur hæc tria unum totum per modum commixtionis, *sicut una potio commiscetur ex aqua, vino, et melle;* sed hoc non potest esse *quia illa tria non sunt unius substantiæ. Quomodo autem mens, amor, notitia non sunt ejusdem substantiæ, non video*, dicit Augustinus; et concludit quod sic sunt unius substantiæ illa tria, *sicut si ex uno et ex eodem auro tres circulos similes faciamus*. Et per consequens videtur esse sua intentio quod amor, mens, et notitia sunt quasi una substantia triplicata, scilicet tripliciter (α) subsistens. Constat autem quod nec actus nec potentia animæ sunt aliquid tale. Igitur, ut prius.

Quarto. Nam Augustinus 14. *de Trinitate* (cap. 8), exponens imaginem memoriæ, intelligentiæ, et voluntatis, dicit quod, quando *non forinsecus accepit memoria quod teneret, nec foris invenit quod aspiceret intellectus, sicut corporis oculus, nec ista duo, velut formam corporis et eam quæ intra facta est in acie cogitantis, voluntas foris junxit, aliam tunc triplicem facit per suam præsentiam prout est retenta, conspecta, dilecta*. — Hæc ille. — Ex quo patet quod memoria, intelligentia et voluntas, prout constituunt imaginem, sic se habent quod intelligentia est illud quod conspicitur, et amor illud quod amatur; dicit enim quod triplicem facit prout retenta est, conspecta, dilecta.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra primam conclusionem, negatur minor. Quia necesse est ponere animam et suas potentias esse plures res et distinctas; nec responsiones quas arguens dat ad rationes hujus opinionis valent, ut prius patuit.

(α) *tripliciter*. — *triplex* Pr.

Similiter dico quod illa nobilitas quam vult attribuere animæ, nulli creaturæ subsistenti potest competere, ut superius ostensum fuit, scilicet quod ubi esse non est operari, nec essentia rei est ipsa virtus vel potentia rei; nec responsio ad illam rationem valuit, ut superius est deductum (in fine 1æ concl.).

Ad secundum negatur minor. Dico enim quod visio beatifica recipitur subjective in essentia animæ per potentiam, nec posset recipi in accidente separato. Anima enim est principale subjectum suorum actuum, licet potentiæ animæ sint ei (α) ratio subjiciendi actibus secundis. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 56, art. 1, ad tertium : « Unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per se possit sustentare aliud, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie, unde superficies dicitur esse subjectum coloris; et eodem modo potentiæ animæ dicuntur esse subjectum virtutis. » — Hæc ille. — Et tertio *Sentent.*, dist. 33, q. 2, art. 4, quæstiuncula prima : « Substantia, quæ est subjectum omnium accidentium, recipit quædam accidentia mediantibus aliis, et quædam causantur ex principiis substantiæ mediantibus aliis accidentibus; sicut colorem recipit, mediante superficie, et ex principiis corporis mixti causatur sapor, mediante calido et frigido. Unde subjectum alicujus accidentis potest dupliciter assignari. Uno modo, substantia quæ est primum fundamentum accidentium ; et sic habitus virtutum non sunt in potentiis sicut in subjecto, sed magis in ipsa anima vel conjuncto. Alio modo dicitur accidens quo mediante alterum inest substantiæ esse subjectum illius, sicut superficies coloris; et hoc modo habitus virtutum dicuntur esse in potentiis sicut in subjecto, quia habitus ordinantur ad actus, actus autem egrediuntur ab essentia mediante potentia. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod substantia est primum subjectum accidentium. Nec accidens dicitur proprie subjectum accidentis, quod subjiciatur; sed quia est ratio subjiciendi, secundum communem cursum naturæ, quidquid sit de miraculis in sacramentis. Dicitur ergo ad argumentum quod visio beatifica proprie recipitur in essentia animæ, licet potentia intellectiva sit ipsi animæ ratio subjiciendi, vel quod substet tali accidenti. Dicitur similiter ulterius quod visio beatifica non potest recipi in accidente separato, puta in (β) intellectiva potentia. Tum quia illud accidens est inseparabile ab anima. Tum quia dato per impossibile quod illud accidens quod est visio, esset in intellectu separato, adhuc nec illa esset beatifica, nec illud accidens beatum; quia beatificari non potest nisi natura viva rationalis, et quæ nata est constituere suppositum, et habere amicitiam cum Deo, quæ omnia tali acci-

(α) *ei*. — *eis* Pr.
(β) *in*. — Om. Pr.

denti deficerent. Non ergo est simile de albedine, respectu superficiei et ligni, et de visione Dei, respectu intellectus possibilis et animæ rationalis, cum superficies possit a ligno separari, et albedine pro tunc informata alba formaliter dici et denominari.

Ad tertium negatur consequentia, nisi antecedens intelligatur de actu primo qui dat esse simpliciter. Cujus causa superius dicta est. Quia actus quo aliquid habet esse simpliciter, non potest esse secundum se ratio quod aliquid sit in potentia ad ulteriorem actum, realiter distinctum ab actu primo, et amissibilem ac deperdibilem; et consequenter nec talis actus potest esse ratio seu proximum principium talis actus secundi. Secus est de actu primo qui non dat alicui esse simpliciter, nec natus est dare, cujusmodi sunt accidentia. Et sic patet quod prima probatio antecedentis, quæ procedit de actu primo accidentali, non valet ad consequentiam inferendum. — Ubi etiam dico quod esse proximum operationis principium non est perfectio simpliciter, ubi tale principium solum se habet ut quo agens agit, et non ullo modo ut quod agit. Isto modo autem se habet accidens in omni actione. Forma autem substantialis, licet non sit proximum operationis principium, signanter anima, tamen ipsa se habet ut quod agit; et ideo dignius se habet quam si esset proximum principium operationis. Aliæ autem formæ substantiales, licet non sint quod agit, quia non subsistunt, tamen sunt principia actionum, non proxima, sed principalia.

Secunda similiter probatio antecedentis, quæ procedit de formis substantialibus inferioribus ad animam, non valet; sed peccat per fallaciam consequentis, a pluribus causis veritatis arguendo ad unam illarum. Arguit enim sic : substantia immediate generatur a substantia; ergo substantia est immediatum principium generationis. Ubi constat antecedens habere duas causas veritatis. Substantiam enim immediate generari a substantia, potest dupliciter contingere : scilicet, quia substantia in tali generatione se habet ut immediatum principium quo; aut scilicet quia se habet ut immediatum principium quod. Illud autem antecedens non conceditur in primo sensu, sed in secundo. Et quia arguens infert primum sensum, aliter nihil dicit contra nos, ideo fallitur modo prædicto. Conceditur enim sibi quod in generatione substantiæ, puta ignis, immediatum principium ut quo est calor; sed immediatum principium quod agit est substantia, puta ignis; non enim calor ignit stupam, sed ignis calidus. Omne enim generans est compositum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 22 et 27), sicut et omne genitum; forma enim non producit compositum, sed suppositum per formam; et hoc, loquendo in actionibus transeuntibus in materiam exteriorem. — Ad illud quod arguitur contra responsionem ibi datam de agente instrumentali, dico quod consequentia quam ibi facit non valet. Non enim sequitur : accidens est agens instrumentale vel instrumentum animæ aut substantiæ; ergo substantia habet aliam efficaciam vel actionem quam non agit mediante accidente. Fallit enim consequentia, dum loquimur de instrumento conjuncto principali agenti, sic quod illud instrumentum nullam actionem habet proprie, sed agens principale habet actionem per illud. Tunc enim non oportet quod alia actio attribuatur principali agenti, et alia instrumento; sed oportet quod instrumentum sit principium quo, et substantia sit principium quod. Et ideo improprie dicitur quod accidens sit agens instrumentale, sed est instrumentum agentis. — Ad aliud contra eamdem responsionem dico, ad minorem, quod est multiplex. Et ideo consequentia peccat per fallaciam consequentis, ut prius. Accidens enim vel instrumentum accidentale attingere terminum generationis (α), potest dupliciter intelligi. Primo, quod attingat per modum generantis vel agentis seu principii quod; et isto modo non conceditur. Secundo modo, quod contingat illo modo quo principium quo productionis instrumentale dicitur attingere terminum productionis; et isto modo, in generatione ignis, calor attingit ignem genitum, quia est principium quo instrumentale illius generationis, et forma ignis principium quo principale, et ignis est principium quod producit et generat. Probatio autem, qua arguens istam minorem probat, non aliud concludit nisi quod actio accidentis præsupponit in materia formam substantialem. Ad quod dicitur quod, concesso hoc, quod scilicet calor haberet propriam actionem in generatione ignis, non tamen sequitur quod sit dare aliquod signum vel instans naturæ in quo prius sit substantialis forma ignis in materia, quam calor ageret in tali passo; quia, licet actio caloris, ut accidens est, vel ut est calor, præsupponat in materia esse formam substantialem, tamen caloris actio, ut est instrumentum substantiæ, attingit formam substantialem. Dico secundo, quod calor nullam habet actionem, sed ignis per calorem; et ideo imaginatio fundatur in falso. Et ideo dicitur quod licet calor non sit in materia quin præsupponat ibi formam substantialem, tamen non oportet quod actio caloris in materiam præsupponat in materia actionem substantiæ, vel præsupponat in materia inductionem formæ substantialis. Nullam enim habet actionem; sed ignis, agens per calorem, inducit in materiam duplicem formam, scilicet substantialem et accidentalem. Quam autem prius inducat, non est ad propositum; nisi quod dicendum videtur quod, cum prioritas naturæ sit prioritas quodammodo causalitatis, ideo dicitur quod in genere causæ materialis, accidentia disponentia materiam prius sunt in materia quam forma substantialis; sed in genere causæ finalis et formalis est econtra, ut ponit sanctus Thomas 4. *Sentent.*, dist. 2, q. 2, art. 1.

(α) *generationis.* — *generis specialis* Pr.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** quod est Aureoli, negatur minor. Non enim intellectus possibilis est potentia pura in genere entium, sed solum in genere intelligibilium; ita quod, licet sit aliqua entitas in actu, non tamen est actu intelligibilis, sed in potentia ad omnia intelligibilia recipienda. Unde sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 8, art. 6, sic dicit : « Nihil prohibet aliquid esse actu unum, et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum. Et similiter est possibile aliquid esse actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia tantum. Sicut enim est gradus actus et potentiæ in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima, aliquid actu tantum, ut Deus, aliquid actu et potentia, ut omnia intermedia; sic est in genere intelligibilium, aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina, aliquid ut potentia tantum, scilicet intellectus possibilis, qui hoc modo habet se in genere intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicit Commentator 3. *de Anima;* omnes autem substantiæ angelicæ sunt mediæ, habentes aliquid de potentia et aliquid de actu, non solum in genere entium, sed etiam in ordine intelligibilium. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo intellectus, licet sit pura potentia in genere intelligibilium, non tamen in ordine entium.

Tunc ad *primam* probationem minoris negatæ dicitur quod intellectus possibilis intelligit seipsum intellectione quæ non est essentia ipsius, sed est qualitas inhærens intellectui modo superius exposito. Nec tamen sequitur quod idem moveatur a se secundum idem. Nam intellectus proprie non movetur; sed anima movetur et movet se secundum diversa. Secundum enim quod est facta in actu per speciem intelligibilem, movet se causando intellectionem; secundum autem quod est sub intellectu possibili, jam est (α) potentialis, et moveri possibilis, et secundum illum movetur. Non enim imaginandum est quod intellectus possibilis, posito quod nunquam aliud a se intellexisset, nec actu alterius objecti speciem intelligibilem recepisset, sit sufficiens principium quo immediate anima causat intellectionem sui, et illud quo immediate recipit; dico quod hoc est impossibile, quia tunc anima secundum idem se moveret, et secundum idem moveretur. Sed est sic imaginandum, sicut ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra : « Sicut, inquit, materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam, et tunc illa actio est magis emanatio formæ quam ipsius materiæ, res autem exsistentes actu possunt agere actiones secundum quod sunt in actu; ita noster intellectus possibilis nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu; tunc enim rem cujus est illa forma intelligit; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem in se actu exsistentem. Intellectus vero angeli, quia habet essentiam suam, quæ est ut actus in genere intelligibilium, sibi præsentem, potest intelligere illud quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam. » — Hæc ille. — Patet igitur quod non est inconveniens intellectum possibilem causare in seipso aliquam intellectionem; vel potius animam intelligentem. Nam intellectus, in sua essentia consideratus, est ratio recipiendi intellectionem sui vel alterius; sed ut est factus in actu per speciem intelligibilem, est ratio causandi dictam intellectionem. Est enim talis ordo quod anima, facta in actu per aliquam speciem alicujus quidditatis materialis, primo directe intelligit illam quidditatem, puta lapidem, deinde reflectitur super actum suum, deinde super speciem intelligibilem, et super intellectum possibilem tanquam supra principia illius actus; et prima forma est ratio intelligendi omnia ista, scilicet species lapidis.

Ad *secundam* probationem dictæ minoris superius negatæ, negatur minor. Non enim intellectus possibilis est ratio recipiendi omnem entitatem; nam intellectus possibilis non est in potentia naturali nisi ad formas materialium quidditatum, quæ virtute intellectus agentis a phantasmatibus abstrahuntur, ut dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 3, quæstiuncula prima, ad 1um : « Sicut, inquit, materia est in potentia naturali tantum ad illa quæ per agens naturale produci possunt, quamvis Deus (α) aliqua alia ex materia facere possit, ita etiam intellectus possibilis est in potentia naturali tantum eorum quæ per lumen intellectus agentis cognosci possunt. » — Item, tertio *Contra Gentiles*, cap. 45 : « Potentia passiva ad illa solum est in potentia in quæ potest proprium ejus activum; omni enim (β) potentiæ passivæ correspondet activa in natura, alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam. Unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, cum sit quædam virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi correspondens in natura, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quæ facta sunt per intellectum agentem. Unde et Aristoteles 3. *de Anima* (t. c. 18) describens utrumque intellectum, dicit quod intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*, agens vero *quo est omnia facere*, ut ad eadem objecta referatur utriusque potentia, hujus activa, illius passiva. » — Hæc sanctus Thomas. — Potest etiam, licet non ita secundum mentem sancti Thomæ, negari major de receptione rei

(α) *jam est.* — *jam non est* Pr.

(α) *Deus.* — Om. Pr.
(β) *omni enim.* — *cum* Pr.

secundum suam similitudinem, quidquid sit de receptione reali. Intellectus enim angelicus habet de facto similitudines omnium intellectuum creatorum, qui tamen sunt ejusdem generis proximi cum eo, licet non posset recipere aliud intellectum in esse reali. Et similiter intellectus possibilis animæ nostræ posset recipere speciem alterius intellectus possibilis, si sibi imprimatur a Deo, sicut est in anima separata. Cujus ratio est, quia similitudo rei et res ipsa non sunt unius generis proximi, cum unum quandoque sit substantia, et aliud semper accidens. Licet igitur recipiens aliud realiter non possit esse ejusdem speciei aut ejusdem generis proximi cum illo quod recipitur, tamen potest recipere similitudinem illius quod est ejusdem generis proximi.

Sed contra hoc replicat arguens, quia dicit quod æque impossibile est de receptione similitudinis rei sicut de receptione ipsius rei; et hoc dicit apparere in omnibus inductive. Cujus rationem ponit: quia species vel similitudo objecti est propinquissima ipsi objecto, immo non est nisi forma ipsius modo diminuto; et ideo dicit Philosophus, secundo *de Anima* (t. c. 121), quod sensus recipit species rerum sine materia, id est rerum similitudines sine illarum realitate. Et ideo, si recipiens rem est potentiale in toto genere propinquo et in tota specie illius rei, sic recipiens similitudinem rei oportet esse pure potentiale. Unde videmus quod, sicut diaphaneitas est ratio recipiendi extremitatem lucis in perspicuo qui est color, ita est ratio recipiendi similitudinem et speciem coloris; et sic est potentiale respectu similitudinis sicut respectu colorum. Quare propositio (γ) non est plus neganda de receptione similitudinis quæ est intentionalis, quam de receptione reali.

Ad hoc dicitur negando assumptum. Nec inductio sua aut probatio valet. Licet enim species intelligibilis sit ipsi objecto, cujus est species, propinquissima in repræsentando, non tamen in modo essendi. Unde formæ contrariæ in esse reali non se compatiuntur, sicut in esse intentionali; nec quidditas lapidis se habet ad animam rationalem ut actus ad potentiam, sicut species lapidis se habet; similitudo siquidem rei potest se habere ad intellectum vel animam, ut actus ad potentiam, et tamen res cujus est similitudo non sic se habet ad intellectum vel animam. Dico igitur quod intellectus possibilis potest recipere similitudinem alicujus quod est ejusdem generis proximi cum eo, non tamen illam rem, quia est potentialis ad illam similitudinem, non tamen ad illam rem. Ex quo patet quod nec ista replica, nec probatio in principali argumento facta pro minore negata, valet. Licet enim infra eamdem speciem unum individuum non sit potentiale vel receptivum, nec infra idem genus proximum una species potentialis ad aliam, tamen aliqua res est potentialis respectu similitudinaris rei quæ est ejusdem generis vel speciei.

Sed adhuc replicat, præsertim contra hoc quod dicitur quod intellectus possibilis est (α) aliquid actu in genere entium (β), non autem in genere intelligibilium.

Tum *primo,* quia hoc esset dicere unum quod est commune omni præparato et recipienti, quod scilicet nullam habeat naturam, nec est aliquid actu eorum quæ recipit in se, tamen est aliquid actu. Cum igitur Philosophus intelligat aliquid proprium intellectui possibili, manifestum est quod loquitur de ipso in se, scilicet quod non est aliqua natura in actu, aut aliquid de numero entium actualium.

Secundo. Quia si intellectus possibilis esset in sua substantia aliquid actuale, ille actus posset dici forma vel materialis vel immaterialis seu intelligibilis. Posset etiam dici quædam intentio intellecta in potentia vel in actu. Sed Commentator, 3. *de Anima,* commento 5, dicit quod intellectus materialis nullam habet naturam et essentiam a qua constituatur (γ) secundum quod est materialis, nisi natura possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus, et per consequens nec formam habet materialem nec intelligibilem; et commento 14, 3. *de Anima,* quod in intellectu materiali non est aliqua formarum intellectarum, nec actu nec potentia. Constat autem quod si haberet aliquam naturam actualem, quod illa esset intellecta in potentia; omnis enim actus per se intelligibilis est. Igitur in essentia sua non est aliquid actuale.

Tertio. Quia si ita esset, nulla esset differentia, quantum ad hoc, inter virtutem sensitivam et intellectivam. Sicut enim virtus sensitiva nihil est eorum quæ recipit, sed est in potentia ad postremam perfectionem, in se tamen est aliquid in actu et prima perfectio; sic intellectus possibilis esset in potentia respectu postremæ perfectionis, in se tamen esset aliquid in actu. — Sed hanc imaginationem reprobat ex intentione Commentator, tertio *de Anima,* commento 14, cujus verba sunt hæc : « Voco potentiam propinquam actui, dispositionem mediam inter potentiam remotam et perfectionem postremam. Et secundum hoc in intellectu materiali non est aliqua formarum intellectarum in actu, nec in potentia propinqua actui, et hoc est ut non sit in eo intentio quæ sit in potentia intellecta. Et hoc est proprium soli intellectui. Perfectio enim prima sensibilitatis est aliquid in actu in respectu potentiæ remotæ, et aliquid in potentia respectu postremæ perfectionis. Et ideo assimilavit Aristoteles primam perfectionem sensus geometræ, quando non utitur geometria; scimus enim certe quod habemus sensibilem virtutem

---

(γ) *propositio. — proposita* Pr.

(α) *intellectus possibilis est. — intellectus possibilis qui est* Pr.

(β) *entium.* — Om. Pr.

(γ) *a qua constituatur. — quæ constituantur* Pr.

exsistentem in actu, licet tamen nihil sentiamus. » — Hæc ille. — Unde manifeste negat intellectum possibilem habere aliquam actualem naturam. Tunc enim esset sicut prima perfectio sensibilitatis, qua est aliquid in actu in se, quamvis sit in potentia respectu perfectionis postremæ. Cum igitur sit in hoc differentia inter intellectum possibilem et virtutem sensitivam, manifestum est quod, secundum ipsum, intellectus possibilis non est aliquid in actu in se.

Quarto. Quia si intellectus possibilis esset aliqua natura actualis, Philosophus et Commentator valde male diffinissent intellectum possibilem : quia eorum diffinitio non explicaret quidditatem ejus, sed proprium accidens, scilicet præparationem et potentiam, cum dicunt diffiniendo quod intellectus possibilis nec unam habet naturam, sed hanc tantum quod possibilis sit vocatus; et tamen Commentator dicit quod hæc est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod hæc est quidditas substantiæ ejus, et non præparationis seu aptitudinis quæ est in eo. Unde si haberet actum in se, oportuisset diffinire per aliquid exprimens illum actum, alioquin non bene fuisset notificata natura ejus.

Quinto. Quia male comparasset hoc genus entis materiæ dicentis ipsum esse quartum genus entis, 3. *de Anima,* commento 5, ubi dicit quod, sicut esse sensibile dividitur in formam et materiam, sic esse intelligibile oportet dividi in consimilia his duobus, scilicet in aliquid simile formæ, et in aliquid simile materiæ.

Sexto. Quia male assignasset differentiam in eodem commento inter materiam istam et materiam primam. Debuisset enim dixisse quod hæc materia est aliquid actu, prima vero non. Et tamen cum multas differentias assignasset, nunquam tangit istam. Quin potius, supponens quod nec illa nec ista materia sunt in actu sed in pura potentia, dicit quod differunt : quia ista est in potentia ad formas simplices et particulares, prima autem materia ad formas universas.

Ad primum istorum dicitur quod Aristoteles non ponit aliquid proprium intellectui possibili in ordine ad species intelligibiles vel intelligibilia, plus quam (α) diaphano in ordine ad species colorum, et oculo in ordine ad species visibilium; nam quodlibet horum est aliquid actu in se, licet sit in potentia ad alia. Verumtamen, aliter recipiuntur intelligibilia in intellectu possibili, quam in diaphano vel in oculo species colorum : quia in intellectu immaterialiter omnino, non autem in sensu vel in medio; item quia intellectus possibilis conservat species impressas, non autem diaphanum, nec oculus. Similiter hoc est proprium intellectui possibili inter alios intellectus, puta cœlestes, quod intellectus possibilis est similis tabulæ rasæ in qua nihil depictum est; intellectus autem substantiarum separatarum sunt pleni formis, et sunt similes speculis in quibus rationes rerum naturaliter refulgent, ut ostendit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 9.

Ad secundum dicitur quod Commentator non aliud vult nisi quod intellectus possibilis non habet in natura sua aliquam formam intelligibilem in actu, nec aliquam formam materialem; et hoc conceditur, quia nec ipse est materialis, nec forma intelligibilis in actu. Cum etiam dicit quod in eo non est aliqua intentio intellecta in actu vel in potentia, intendit quod intellectus possibilis non est forma intellecta in potentia (α), eo modo quo formæ intelligibiles in intellectu possibili reservatæ, de quibus actu non considerat, dicuntur intelligibiles (β) in potentia et quasi habitualiter; tales enim formæ sunt in genere intelligibilium, mediæ inter puram potentiam et actum completum. Cujusmodi non est intellectus possibilis, immo quasi pura potentia in illo genere. Unde, si nunquam in intellectu possibili describeretur aliqua species ab ipso distincta, nunquam in æternum intellectus possibilis posset intelligi a seipso, vel potius ab anima in qua est. Sed posita quacumque specie intelligibili, illa sufficit ad hoc quod exeat in opus intelligendi.

Ad tertium dicitur quod differentia est inter sensum et intellectum possibilem : quia, cum objecta sensus sint de se in actu, non autem objecta intellectus possibilis, sed fiant per intellectum agentem, ideo virtus sensitiva semper est in potentia proxima ad sentiendum : quia immediate potest moveri a sensibili exteriori; intellectus autem possibilis est in potentia remota : quia nihil potest illum immediate immutare, nisi prius fuerit factum intelligibile in actu per intellectum agentem. Et hanc differentiam intendebat Aristoteles, et Commentator, nisi erraverit exponendo Aristotelem. Unde Aristoteles, secundo *de Anima* (t. c. 59), in illa parte : *sensitivi autem prima mutatio* etc., dicit quod sicut in scientia est duplex potentia, ita et in sensu; et similiter duplex actus. Nam ille qui non habet potentiam sensitivam, sed natus est habere, dicitur habere sensum in potentia, cujusmodi est semen ex quo generatur animal. Sed quod habet sensitivam potentiam, sed nondum sentit in actu, dicitur etiam habere sensum in potentia vel esse sentiens in potentia; sicut ille qui habet oculos clausos; et una istarum potentiarum dicitur remota, alia proxima. Intellectus autem humanus, antequam recipiat speciem intelligibilem, assimilatur primæ potentiæ; sed dum habet scientiam et non actu considerat, dicitur esse in potentia consimili secundæ potentiæ prædictæ. Unde, quando homo nascitur vel incipit esse, sensitivæ potentiæ illius sunt in potentia proxima, et intellectus in potentia

(α) *plus quam*. — *quam* Pr.

(α) *in potentia*. — *in potentia maxima* Pr.
(β) *intelligibiles*. — *intelligere* Pr.

remota; quia generans reducit eum ad illam potentiam proximam ad sentiendum, non autem in potentia proxima ad intelligendum, sed potius doctor vel magister. Et ad hunc sensum virtus sensitiva est magis in actu quam intellectus possibilis.

Ad quartum dicitur quod Aristoteles innuit intellectum possibilem esse quemdam actum, in hoc quod vocat eum virtutem. Dicit enim quod necesse est in anima esse has duas virtutes, scilicet agentem et possibilem. Ipse etiam Commentator, 3. *de Anima,* commento quarto, sic ait : « Utrum autem intellectus materialis habeat formam propriam diversam in esse a formis materialibus, adhuc non declaratur ex hoc sermone. Propositio enim dicens quod recipiens debet esse denudatum a natura recepti, intelligitur a natura speciei recepti illius, non a natura sui generis, maxime remoti, et maxime ejus quod dictum est per æquivocationem. Et ideo dicimus quod in sensu tactus invenitur medium inter contraria quæ comprehendit; contraria enim alia sunt in specie a mediis. Et cum talis est dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum genus entium, et quod potentia est abstracta, et non habet formam materialem, manifestum est ipsum non esse passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia, sint formæ materiales, et quod est simplex, ut dicit Aristoteles, et inseparabilis; et sic intelligitur natura intellectus materialis. » — Hæc Commentator. — Ex quo patet quod, licet intellectus possibilis seu materialis sit potentia pura in genere intelligibilium, tamen est unum entium. Et similiter, licet non habeat in sui natura aliquam formam materialium quas solum recipit vel earum species, tamen est quædam forma materialis. — Ibidem etiam Commentator vocat eum virtutem. Unde sic loquitur : « Necesse est ponere in anima rationali has differentias, scilicet virtutem actionis, et virtutem passionis; et dicit aperte Aristoteles quod utraque pars ejus est ingenerabilis, et incorruptibilis, ut post apparebit; sed hic incipit notificare substantiam hujus virtutis passivæ. » — Hæc Commentator. — Ex quo patet quod implicite dat sibi aliquid de actu in genere entium.

Ad quintum dicitur quod Commentator expresse, commento 5, dicit intellectum possibilem esse aliquid in actu. Unde verba sua sunt ista : « Propositio autem dicens quod recipiens nihil debet habere in actu ex eo quod recipit, non dicitur simpliciter, sed cum conditione, scilicet quod non est necesse ut recipiens non sit aliquid in actu omnino, sed non sit in actu aliquid ex eo quod recipit, sicut prædiximus; immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est sicut respectus lucis ad diaphanum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus colorum ad diaphanum. » — Hæc ille. — Omnia autem ista ponit ad dissolvendum talem quæstionem quam sub hac forma proponit: « Tertia quæstio est quomodo intellectus materialis est aliquod ens, et non est aliqua formarum materialium nec materia; sic dissolvitur: Opinandum est enim illum esse quartum genus esse. Quemadmodum enim esse sensibile dividitur in materiam et formam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia his duobus, scilicet in aliquod esse consimile formæ et aliquod esse consimile materiæ. » — Hæc ille. — Patet ergo, ex supposito quæstionis, et ex solutione, quod Commentator intelligit intellectum possibilem esse aliquid in actu in genere entium, licet puram potentiam in genere intelligibilium.

Ad sextum patet per idem. Licet enim Commentator comparet intellectum possibilem materiæ, non tamen quoad omnia. Licet enim intellectus se habeat ut materia in genere intelligibilium, non tamen in genere entium (α). Omnibus istis concordat sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 22, art. 1, ad 8um, ubi sic dicit : « In apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui objecti. Hoc enim fallit in illis potentiis quæ habent objectum universale; sicut intellectus cujus objectum est quidditas. Cum tamen habeat quidditatem, oportet tamen quod sit denudatus ab illis formis quas recipit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non oportet intellectum possibilem esse denudatum nisi a natura formarum materialium quæ solæ recipiuntur in intellectu possibili, nam intellectus agens non facit alias formas intelligibiles in actu nisi eorum quorum habet phantasmata. Et ideo, cum Aristoteles dicit intellectum possibilem ante intelligere nihil esse eorum quæ sunt, loquitur contra antiquos ponentes animam intellectivam componi ex rebus sensibilibus ut omnia intelligeret, terram scilicet terra, ignem igne. Unde ipse ponit totum oppositum, quod scilicet ipse non est de natura alicujus sensibilium, sed in potentia ad omnes formas sensibiles. De formis autem separatis non oportet facere instantiam, quia intellectus possibilis non est in potentia naturali ad illas. Non enim plus se extendit ejus potentia passiva quam ejus potentia activa quæ est intellectus agens. Sed illæ formæ non intelliguntur a nobis in se, sed in alio, ut alias fuit prolixius declaratum. Si autem quæratur: nonne intellectus possibilis unius hominis posset recipere speciem intelligibilem intellectus possibilis alterius hominis, si Deus infunderet ei; dicendum videtur quod, si illa species esset adæquata similitudo intellectus possibilis, tunc esset dubium. Si tamen repræsentaret intellectum adæquate aut non adæquate, sed simul cum aliis, sicut species influxæ a divino lumine tam in angelis quam in substantiis separatis non solum repræsentant accidens, immo subjectum illius, et multa quæ sunt in subjecto, immo aliquando omnia quæ sunt in subjecto, sic quod eadem species non solum repræsentat subjectum, immo omnia quæ

(α) *entium.* — Om Pr.

sunt in tali subjecto, tunc non est inconveniens quod unus intellectus recipiat speciem alterius intellectus; sed in intellectu possibili hoc non potest fieri naturaliter nec in isto statu. Et sic patet quid dicendum ad illud argumentum quartum, quod est Aureoli, et replicas supradictas.

Ad secundum principale dicitur *primo,* quod non est mens Aristotelis quod intellectus agens semper intelligat; sed hoc dicit de intellectu in actu, secundum quod ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 79, art. 4, ad secundum, ubi dicit quod « illa verba Philosophus non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde, de illo præmiserat (3. *de Anima,* t. c. 19) : *Idem est autem secundum actum scientia rei scitæ.* Vel si intelligantur de agente, hoc dicitur ideo quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus, sed ex parte intellectus qui est in potentia. » — Hæc ille. — Similiter, *de Spir. creat.,* art. 10, ad 3um, dicit sic : « Illud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, et postea de intellectu agente, et tandem incipit loqui de intellectu in actu ubi dicit : *Idem est secundum actum scientia rei scitæ* vel res scita; et ibi distinguit intellectum in actu ab intellectu possibili, tripliciter. Primo quidem : quia intellectus in potentia non est intellectum (α) in potentia, sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Et ita etiam circa sensum determinat quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa. Secundo comparat intellectum in potentia ad intellectum in actu, quia intellectus in potentia est prior in uno et eodem secundum tempus quam intellectus in actu; prius enim tempore aliquis intellectus est in potentia, quam in actu; sed naturaliter prius est actus quam potentia, et simpliciter loquendo etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducitur in actu per aliquem intellectum in actu; et hoc est quod subdit : *Qui vero secundum potentiam prior tempore in uno et eodem,* etc. Et ista comparatione inter actum et potentiam utitur in 9. *Metaphysicæ* (t. c. 13), et multis aliis locis. Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque autem non intelligens; sed hoc non potest dici de intellectu in actu; sicut et potentia visiva quandoque videt, quandoque non videt; sed visus in actu est in ipso videre in actu; et hoc est quod dicit (t. c. 20) : *sed non aliquando quidem intelligit et aliquando non;* et postmodum subdit : *Separatus* (β) *autem hoc solum quod vere est,* quod non potest intelligi de intellectu agente, nec de intellectu possibili, cum utrumque supra dixerit separatum, sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, id est de tota parte intellectiva. Unde et subdit : *Et hoc solum immortale et perpetuum est.* Quod si exponitur de intellectu agente, sequitur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit. Sed hoc est contra ea quæ Aristoteles superius de intellectu possibili dixerat. » — Hæc sanctus Thomas. Quam solutionem latius pertractat et planius 2° *Contra Gentiles,* cap. 78. Istud est primum dictum hujus responsionis ad primum motivum tactum ibidem.

Dicitur *secundo,* pro secundo motivo, quod, licet esset inconveniens quod aliqua qualitas sic virtualiter contineret omnes formas intelligibiles, scilicet quod in passo disposito posset ex (α) se sola inducere omnes formas intelligibiles, non tamen est inconveniens quod aliqua qualitas isto modo contineat omnes formas a nobis naturaliter intelligibiles, quo lumen continet in virtute omnes colores faciendo eos de potentia visibilibus actu visibiles. Unde sanctus Thomas, 2° *Contra Gentiles,* cap. 77 : « Exemplum, inquit, de intellectu agente et possibili esset omnino simile, si oculus, simul cum hoc quod est diaphanus et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles in actu; sicut quædam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter illuminare sibi objecta; propter quod in nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilium oculorum, quia a parva luce moventur, a multa autem confunduntur. Cui est etiam simile in intellectu nostro, qui ad ea quæ sunt manifestissima se habet sicut oculus noctuæ ad solem; unde parvum lumen intelligibile quod nobis est connaturale, sufficit ad faciendum actionem intellectus agentis. » — Hæc ille. — Item, tertio *de Anima* (lect. 10), super capitulum *Quoniam autem sicut in omni natura,* sic dicit : « Considerandum, inquit, est quomodo intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, et quomodo intellectiva sint in potentia respectu (β) intellectus agentis. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinata; nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicujus rerum sensibilium; unumquodque autem intelligibile est aliqua determinata natura alicujus speciei; unde, supra (3. *de Anima,* t. c. 14) dicit Philosophus quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum ad hoc autem, si intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium; et sic non compararetur ad

(α) *intellectum.* — *intellectus* Pr.
(β) *separatus.* — *separatum* Pr.

(α) *ex.* — Om. Pr.
(β) *respectu.* — Om. Pr.

intelligibilia, ut faciens ad factum, ut dicit Philosophus hic, sed ut exsistens ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus, respectu intelligibilium, in quantum est quædam virtus immaterialis activa potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia; et per hunc modum illa quæ sunt intelligibilia in potentia fiunt intelligibilia in actu per intellectum agentem; sic enim et lumen facit colores in actu; non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum. Hujusmodi autem virtus activa est quædam participatio luminis intellectualis a substantiis separatis; et ideo dicit Philosophus quod est *sicut habitus vel* (α) *lumen.* » — Hæc ille. — Et hoc pro secundo motivo illius argumenti.

Dico *tertio* quod, secundum sanctum Thomam, prima parte, q. 79 (art. 1, ad 1um) : « Sensus aliquando accipitur pro potentia sensitiva, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva; denominatur enim ipsa anima sensitiva nomine suæ principalis potentiæ quæ est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine intellectus quasi a sua virtute principaliori, sicut dicitur (1. *de Anima,* t. c. 64) quod *intellectus est substantia quædam.* » — Hæc ille. — Ex quo patet ad quem sensum Philosophus sit locutus. Et ista sint dicta pro hoc principali.

III. Ad argumentum Occam. — **Ad argumentum** Occam dicitur quod minor est falsa. Non enim intellectus aut voluntas proprie mutatur, sed anima secundum intellectum et voluntatem. Sicut enim nullum accidens proprie subjectum est isto modo quod subjiciatur, sed si dicatur subjectum, hoc est quia est ratio alicui quod subjiciatur, et est illud quo aliqua substantia efficitur proprium subjectum alterius accidentis, sic nec aliquod accidens proprie mutatur, sed bene potest esse ratio quod aliquid mutetur. Et si ex hoc dicatur accidens mutari, hoc est improprie dictum. Nec tunc, illo modo mutationis loquendo, esset vera major sumpta ex dictis Philosophi, scilicet quod omne illud quod secundum sui mutationem etc.

IV. Ad argumenta Adæ. — **Ad primum** Adæ dicitur quod anima est capax Dei secundum naturam suam, sicut secundum primum principium capiendi Deum, et sicut quod capit Deum; sed anima non est capax Dei secundum naturam suam, sicut secundum proximum principium capiendi, sed secundum potentias, quæ sunt proxima principia actuum quibus attingitur Deus per modum objecti.

Ad secundum negatur minor; nec dictum illius auctoris *de Spiritu et anima* tenendum est. Unde sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* art. ult., ad 2um, sic ait : « Liber *de Spiritu et anima* apocryphus est, cum ejus auctor ignoretur. Etiam sunt ibi multa improprie vel false dicta : quia ille qui librum composuit non intellexit dicta Sanctorum a quibus accipere conatus fuit. Si tamen sustineri debeat, sciendum quod est triplex totum, scilicet universale quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, unde proprie prædicatur de suis partibus, ut cum dicitur quod homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suæ parti secundum totam suam essentiam, neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo prædicatur de parte, ut si dicatur : paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter hæc duo; adest enim suæ parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem; unde medio modo se habet in prædicando; prædicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie, et hoc modo quandoque dicitur quod anima est suæ potentiæ, vel econtra. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur *primo* quod impossibile est potentias animæ circumscribi ab anima, etiam per intellectum proprie loquendo, intelligendo animam esse sine illis. Unde sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* ubi supra, ad septimum, dicit quod « licet intellectus possit intelligere essentiam animæ, non intelligendo potentiam ejus, non tamen potest intelligere quod anima sit sine potentiis ». Unde ibidem sic ait : « Duplex est operatio intellectus, sicut dicitur 3. *de Anima* (t. c. 21). Una, qua intelligit quod quid est; et tali operatione intellectus potest intelligere esse rei sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur essentiam rei. Alia est operatio intellectus componentis et dividentis; et sic potest substantia intelligi sine accidentali prædicato, etiamsi secundum rem sit inseparabile, sicut potest intelligi corvus esse albus; non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum prædicati non dependeat ex principiis speciei quæ significatur nomine posito in subjecto. Hac vero operatione non potest intelligi substantia sine proprio; non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel quod triangulus non habeat tres angulos etc.; hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum prædicati dependet ex natura subjecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animæ sine potentiis, ut scilicet intelligatur quod (α) quid est absque potentiis, non autem secunda operatione, ut scilicet intelligatur non habere potentias. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod non potest intelligi essentia animæ esse sine talibus accidentibus propriis; et multo minus econtra, cum in diffinitione passionis ponatur subjectum. Ex quo ulterius infertur quod non est factibile quod anima separetur a suis accidentibus propriis. Non enim oportet quod omnia distincta realiter ab invicem, etiam absoluta,

(α) *vel.* — *ut* Pr.

(α) *quod.* — Om. Pr.

possint ab invicem realiter separari, vel unum destrui alio remanente, vel separatim conservari : nec ubi unum est de ratione alterius; nec ubi (α) unum ex principiis constituentibus reliquum, naturali consequentia resultat ipsis positis extra suam causam efficientem; nec ubi (β) unum est alteri ratio exsistendi. Propter defectum primi, diffinitum non potest esse sine diffinientibus; propter defectum secundi, subjectum non potest esse sine propria passione, nec econtra; propter defectum tertii, essentia non potest exsistere sine esse, nec econtra; nec materia sine forma, licet econtra.

Dicitur *secundo* quod posito, per impossibile, quod anima esset omni accidente spoliata, ipsa esset nata intelligere et velle; sed non posset intelligere neque velle, loquendo de potentia reali quæ est proximum principium agendi vel patiendi; secus si loquamur de potentia logica vel absolute sumpta, quæ non est nisi non repugnantia terminorum; illo modo enim, tali hypothesi facta, anima posset intelligere, sicut ferrum ascendere in cœlum, vel aqua calefacere, quia prædicatum non repugnat subjecto, et aqua est capax potentiæ calefactivæ, scilicet caloris, et ferrum levitatis. Sic etiam talis natura animæ diceretur potens intelligere vel velle, quia non repugnat eam habere principium intelligendi aut volendi, licet illud non habeat. Et ideo nec diceretur potens, nisi remote, non proxime. Ex tali autem posse, natura non dicitur intellectus aut voluntas; sed solum illud dicitur intellectus quod est proximum intelligendi principium, et voluntas quod est proximum principium volendi.

Ad quartum dicitur quod esse super quod fundatur agere non est esse simpliciter, sed esse secundum quid, ubi agere est accidens et non substantia. Dicitur igitur quod operari opera viventis vel animati non fundatur immediate super vivere vel super esse rei vivæ substantiale, sed super esse virtuale quod dat potentia consequens formam vitæ, scilicet animam. Et ideo argumentum supponit falsum, scilicet quod operari viventis fundetur immediate super esse substantiale rei viventis.

Ad quintum dicitur quod actus potentiæ vegetativæ est accidens, immo actus cujuslibet potentiæ creatæ operativæ est accidens. Licet autem terminus formalis generationis, qui est actus potentiæ vegetativæ, vel potius actus animæ per talem potentiam vegetativam, sit forma substantialis; non tamen oportet quod dicta potentia sit substantia; quia non oportet proximum principium operationis esse ejusdem generis cum termino producto, nec æque perfectum vel perfectius, sicut oportet dictum principium esse ejusdem generis cum tali actione; sufficit enim ipsum principium quod agit vel principium quo agit esse æque perfectum vel perfectius termino productionis. Modo, potentia vegetativa non est generans, nec ipsum principium generationis, sed proximum, et ideo non oportet quod sit æque perfectum, sicut est terminus productionis. — Ad confirmationem negatur major, ut patet per solutionem præcedentem.

Ad sextum dico quod potentiæ animæ fluunt ab anima, et anima est illarum principium, non mediante alia potentia vel virtute distincta ab essentia animæ. Et causa est quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 77, art. 6, ad 3um : « Emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per naturalem consequentiam, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color. » — Hæc ille. — In illis autem ubi proceditur de potentia ad actum per transmutationem, oportet actum et potentiam esse ejusdem generis; non autem ubi non est talis processus. Et ideo non oportet quod si potentia fluat immediate a substantia, quod simili ratione operatio quæ est cum transmutatione, immediate possit procedere a substantia ; signanter quia potentiæ animæ ideo dicuntur fluere ab anima vel produci aut causari ab ea, quia eadem productio quæ terminatur ad esse animæ primo, terminatur ad esse potentiarum secundario. Proprie siquidem producuntur a producente animam potius quam ab anima, sicut quælibet propria passio producitur a producente subjectum ; sed ideo dicitur passio fluere a subjecto, quod illa actio prius natura terminatur ad subjectum quam ad propriam passionem.

Ad septimum dicitur quod natura dicitur principium motus et quietis primum, sed non proximum. Nec sequitur : accidens est principium proximum et natura est principium primum; igitur natura est principium per illud accidens; quia, licet principale agens agat per illud accidens et per formam substantialem, ita quod accidens sit aliqualiter ratio agendi tali agenti, tamen accidens non est ratio formæ substantiali quod sit principium quo; sed quælibet, tam forma substantialis quam accidentalis, est principium quo in suo ordine. Nec forma substantialis mendicat ab accidentali quod sit principium primum actionis; immo potius accidens; ideo est proximum principium actionis, quia est instrumentum substantiæ. Sic igitur natura, licet non sit proximum principium actionis vel motus, non tamen sequitur quod sit principium per accidens.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumentum Scoti. — **Ad argumentum** Scoti contra secundam conclusionem dicitur quod, licet idem principium indistinctum re et ratione sit plurium principium et diversorum actuum vel effe-

(α) *ubi.* — Om. Pr.
(β) *ubi.* — Om. Pr.

ctuum, tamen (α) tale principium non recipit speciem et rationem ab aliquo talium actuum vel effectuum, sed ab aliquo communi in quo illa particularia communicant, seu illi particulares effectus et actiones. Tamen impossibile est quod aliquod principium omnino indistinctum extendat se ad plures actiones diversarum rationum et ex opposito distinctarum, a quarum una recipit speciem et rationem; sicut potentia calefactiva, quia sumit speciem ab actione quæ est calefactio, ideo (β), in quantum hujusmodi, non potest eadem potentia omnino indistincta manens, esse principium infrigidationis. Sic autem est in proposito; quia voluntas recipit speciem ab actu volendi, qui distinguitur ex opposito contra actum intelligendi in genere operum vitæ, non solum specie, immo secundum genus. Principia enim operum vitalium, cujusmodi sunt intellectus et voluntas, sumunt speciem a talibus actibus, et consequenter distinguuntur ratione. Distinguuntur etiam realiter; quia distincta genere distinguuntur numero. Sic autem est de hujusmodi principiis in creaturis, secundum Aristotelem, 2. *de Anima* (t. c. 27), numerantem quinque genera potentiarum animæ, ut prius dicebatur. Nec valet si dicatur quod idem est principium omnium operum vitæ, et illud non recipit ab aliqua specie operum vitæ, sed ab hoc communi, opus vitæ. Illud, inquam, non valet : quia hoc dato, non apparet quomodo salvantur dicta philosophorum distinguentium inter intellectum possibilem et agentem, inter sensum et intellectum, dicentium etiam quod voluntas movet intellectum, et quod voluntas est rationalis per participationem. Non apparet etiam quin omne intelligere esset velle, et econtra.

II. Ad argumentum Aureoli. — **Ad argumentum** Aureoli negatur antecedens. Nec enim illa est mens Philosophi, nec Commentatoris, cum quilibet eorum expresse dicat intellectum et desiderium esse duas virtutes. Verba enim Commentatoris, 3. *de Anima,* commento 48, super illo verbo Aristotelis ibidem : hæc igitur duo, scilicet desiderium et intellectus, sunt moventia de loco ad locum : « Quid, inquit, igitur dominatur in isto motu, et appropriatur ei, non est cognitio, cum multoties moveamur a desiderio, et intellectus judicat nos non debere moveri; nec etiam quod dominatur in illo motu est desiderium, quia multi homines desiderant, sed non consequuntur desiderium, sed intellectum. Et cum declaravit Aristoteles quod motus localis impossibilis est attribui alteri istarum virtutum singulariter, et apparet quod utraque illarum habet introitum in movendo, motus enim non fit sine desiderio, neque sine intellectu aut imaginatione; apparet igitur quod agens motum est duo, scilicet intellectus et desiderium, aut imaginatio quæ similis est intellectui. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo potest esse duas virtutes, præsertim cum dicit in fine quod aliquando movetur animal a desiderio et imaginatione (α) et non intellectu. Istud enim demonstravit desiderium ab intellectu realiter distingui ex quo quandoque desiderium movet, intellectu non movente, sed imaginatione vicem ejus supplente.

Illa autem verba Commentatoris, quæ arguens recitat de commento 49, male sunt intellecta. Cum enim dicit Commentator, quod virtus rationalis est desiderativa, et hujusmodi, non intendit quod eadem potentia in numero sit intellectus et appetitus vel desiderium, cum in illo commento et præcedenti, et multis aliis, dicat quod sunt duæ virtutes; sed loquitur de intellectu eo modo quo nos loquimur de mente, et nec hoc, nec illud dicit (β) aliquam potentiam particularem, sed dicit quoddam totum potentiale comprehendens omnes potentias intellectivæ partis, sive sint apprehensivæ, sive appetitivæ. Illo modo autem capiendo intellectum, dicit Commentator quod ille desiderat et intelligit, sicut posset dici de mente.

Ad illud dictum Philosophi 6. *Ethicorum,* cum dicit Philosophus quod electio est appetitus intellectivus, etc.; dicitur quod Philosophus non intendit, per hoc quod dicit, electio est appetitus intellectivus, nisi quod electio est actus appetitus tendentis in aliquid secundum ordinem rationis, vel quod est actus intellectus moti ab appetitu. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 22, art. 15, dicit : « Electio habet in se aliquid rationis et aliquid voluntatis. Utrum autem proprie sit actus voluntatis vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio, 6. *Ethicorum* (cap. 2), ubi dicit quod electio vel est appetitus intellectivi (γ), id est appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, id est intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem est verius, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo intelligatur verbum illud Philosophi.

Ad aliud dictum ejus 3. *de Anima,* parte 50, ubi ait : Si enim duo, scilicet intellectus et appetitus, movent, etc.; dicendum quod Aristoteles intendit quod intellectus et appetitus secundum aliquam communem speciem movent; hoc est, intellectus et appetitus, secundum quod sunt respectu ejusdem objecti, movent animal de loco ad locum : in quantum scilicet idem quod est dictatum per intellectum est affectatum per voluntatem. Dicit enim quod hæc duo moventia non movent, nisi secundum quod reducuntur ad unum movens, scilicet ad objectum appeti-

(α) *tamen.* — *ante* Pr.
(β) *ideo.* — Om. Pr.

(α) *imaginatione.* — *imagine* Pr.
(β) *et nec hoc nec illud dicit.* — *nec hoc nec illud enim dicit* Pr.
(γ) *intellectivi.* — *intellectivus* Pr.

bile, quod movet intellectum et appetitum, et in ejus virtute ista duo movent animal. Non autem intendit Aristoteles quod intellectus et appetitus sint unius speciei, vel una res in numero; immo Aristoteles, 9. *Metaphysicæ*, parte quinta (cap. 6, t. c. 10), dicit voluntatem esse aliud principium ab intellectu; unde ostendens quid determinat potentiam rationalem ad alterum contrariorum, cum illa sit indifferenter ad opposita, dicit quod aliquid est verus dominus, scilicet appetitus vel voluntas. Ait enim sic : « Potentiæ vero quæ non habent rationem, quando (α) appropinquantur secundum quod est possibile de activo et passivo, necesse est ut quædam agant et quædam patiantur; aliæ vero non est necesse, scilicet potentiæ rationales. Unaquæque enim illarum, scilicet quæ non habent rationem, agit alterum tantum contrariorum. Quæ autem sunt cum ratione agunt contraria; agunt ergo contraria insimul, quod est impossibile; ergo necesse est ut dominus verus sit aliud; et dico quoniam hic est appetitus aut voluntas. » — Hæc sunt verba Aristotelis, nulla expositione addita, præter expositionem Commentatoris. Unde Commentator, ibidem, ait : « Cum illa quæ possunt aliquam actionem fuerint rationabilia, potentiæ eorum agentes erunt conjunctæ cum ratione; et intendit Aristoteles quod ratio est primus motor in eis. » Et post, subdit : « Potentiæ vero quæ sunt sine ratione, quando agens appropinquat acto, et non est illic aliquod impediens exstrinsecum, necesse est (β) ut agens agat et patiens patiatur. Aliæ vero potentiæ quæ sunt cum ratione, non est necesse, quando appropinquant suis agendis, ut agant; quoniam potentiæ quæ sunt cum ratione agunt contraria; scientia enim est contrariorum, et si agit duo contraria per se primo, continget ex hoc quod agat duo contraria insimul, quod est impossibile. Ergo necesse est ut in istis sit principium prius potentiis moventibus, quod (γ) sit causa in hoc quod agunt alterum contrariorum quandoque et quandoque alterum. Et universaliter necesse est ut aliquid sit quod faciat magis agere alterum contrariorum quam alterum. Et hoc est verum principium. Et hoc quod facit magis agere alterum contrariorum est appetitus et voluntas quæ est ab intellectu. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo Commentator numerat rationem inter potentias rationales, et cum hoc dicit voluntatem esse aliud principium et prius potentiis rationalibus, et consequenter distingui.

Præsertim autem mirandum est quomodo iste tantam falsitatem impudenter conatur Commentatori imponere, cum Commentator expresse ponat quinque virtutes animæ distinctas ab invicem et ab anima, sicut accidens a subjecto. Quod patet. Nam primo *de Anima*, commento 89, dicit sic : « Anima habet quinque actiones aut passiones diversas genere, quarum una est scire et æstimare, secunda sentire, tertia desiderare et velle, quarta moveri in loco, quinta augeri et minui et nutriri; ideo quæritur utrum quælibet istarum actionum diversarum in genere sit totius animæ, ita quod per eamdem naturam intelligit et sentit et movetur in loco et desiderat et nutritur et universaliter agit et patitur unoquoque eorum, aut non nisi per virtutes diversas, et membra diversa, et membra eis convenientia communia. Hæc igitur opinio Aristotelis Opinatur enim quod faciat diversas actiones per virtutes diversas et membra unica, scilicet principalia, et membra diversa, scilicet cum hoc quod agit cum membris convenientibus; quoniam si sic non intelligeretur, esset idem cum sermone Platonis. » — Hæc ille. — Ex quo habetur quod virtutes animæ sunt diversæ ad invicem. — Item, commento 92, sic dicit : « Debet dubitare homo de partibus animæ, cum fuerit opinatus habere eam partes secundum hunc modum, scilicet ut sit dissimilis uno modo, et unita alio modo. » Et subdit : « Et debes scire quod ista dubitatio non sequitur hoc nisi quia non determinatur utrum sit una secundum subjectum, et plura secundum virtutes; ita quod divisio animæ in suas partes sit sicut pomi in odorem, colorem, et saporem; aut est una propter unam naturam communem, et plura quia ista natura habet duas virtutes, ita quod divisio animæ in suas partes sit sicut divisio generis in suas species; quoniam secundum hunc modum contingit dubitatio prædicta. Cum enim posuerimus eam unicam secundum subjectum tantum, non continget hoc; subjectum enim partium ejus erit unum tantum, et quædam earum erunt subjectum quorumdam. » — Hæc ille. — Et commento 93, dicit : « Necesse est ut anima sit in toto animali una substantia, et plura secundum virtutes, ita quod quædam partium sit subjectum quarumdam, scilicet quod nutritiva sit subjectum sensibilis, et tangibilis sit subjectum aliorum sensuum, et similiter quædam quorumdam, ut post declarabitur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod virtutes seu potentiæ, quas vocat partes animæ, sunt ab invicem realiter distinctæ. Divisio enim animæ in suas partes est vel sicut divisio subjecti in accidentia, sicut exemplificavit de divisione pomi in odorem, colorem, et saporem, aut sicut divisio generis in suas species, sicut patet ex dictis in commento 92. In utraque autem istarum divisionum, dividentia realiter ab invicem distinguuntur, scilicet tam diversa accidentia unius subjecti, quam diversæ species unius generis. Sed ut per verba finalia ejusdem commenti apparet, et ex commento 93, mens sua est quod anima non se habet ad suas virtutes, ut genus ad species, loquendo de anima unius animati solum, sed potius sicut subjectum ad multa accidentia. In utroque etiam commento dicit unam

(α) *quando*. — *quandoque* Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.
(γ) *quod*. — *quæ* Pr.

virtutem esse subjectum alterius; quod nullo modo posset esse, nisi essent realiter distinctæ. Et sic patet quod Commentator est pro nostra opinione.

III. Ad argumenta Adæ. — **Ad primum argumentum** quod est Adæ negatur antecedens (α).

Ad primam probationem dicitur quod Deus posset fruitionem voluntatis conservare sine actu intellectus præsente; non tamen posset facere quod voluntas vellet, et intellectus nec tunc nec prius intellexisset ; quia de ratione actus voluntatis est quod feratur in bonum intellectum. Non ergo sequitur : actus voluntatis est, et nulla cognitio intellectus est; ergo amatur incognitum ; sed sequitur solum quod amatur aliquid quod pro tunc non cognoscitur, sed prius cognoscebatur. Potest etiam dici quod, licet actus intellectus et voluntatis sint realiter distincti, tamen unus includitur in ratione alterius; et ideo non possunt separari secundum rem ; volitio enim est appetitus boni intellecti. Cum ergo desinit esse intellectio, desinit tale bonum intelligi, ac per hoc a voluntate appeti.

Ad secundam probationem dicitur quod voluntas non est cæca nec videns; quia non est apta videre. Sufficit enim quod idem sit subjectum quod videt et quod vult, scilicet anima cui principaliter attribuitur intelligere et velle, et non alicui potentiæ. Si enim voluntas esset quasi suppositum volens, bene esset inconveniens quod nihil intelligeret; sicut si visus esset una anima, inconveniens esset illam non habere gustum; et si oculus esset animal, inconveniens esset quod non haberet os; sed quia sunt instrumenta animalis et non animalia, non oportet eamdem virtutem videre, et gustare, et olfacere. Ita in proposito.

Ad tertiam probationem negatur consequentia, quia supponit duo falsa. Primum, quod fruitio sit essentialiter beatitudo. Secundum, quod illa, remanens fruitio seu in esse fruitionis aut delectationis vel dilectionis, posset separari ab omni cognitione; quod forte falsum est.

Ad quartam dicitur quod minor implicat impossibile. Et ideo infert quodlibet. Cum enim dicitur, posito solo actu amandi quocumque alio circumscripto, implicatur contradictio, scilicet quod actus amandi sit, et omnes actus intellectus circumscribantur (β); et ideo ex illo impossibili bene sequitur quod objectum placet, immo quod homo sit asinus.

Ad quintam dicitur sicut ad primam et tertiam.

Ad sextam dicitur quod consequentia nulla est : voluntas potest in oppositum cujuslibet dictaminis; ergo potest ferri in incognitum. Potest enim in oppositum cujuslibet dictaminis, in sensu diviso, hoc est, non est aliquod dictamen circa ea quæ sunt ad finem quin voluntas possit in oppositum. Non tamen est possibile quod velit in oppositum cujuslibet dictaminis, hoc est, quod habeat velle nulli dictamini conforme ; et iste est sensus compositus. In primo sensu negatur consequentia, et conceditur antecedens.

Ad septimam negatur minor. Non enim actus volendi aut vegetandi est experientia sui objecti, et tamen actus potentiæ vegetativæ est vitalis. Negatur ergo consequentia : iste actus non est experientia; ergo non plus est vitalis quam habitus vel species. Fallitur enim arguens, nomine actus vitalis. Actus enim ille dicitur vitalis qui est actus viventis in quantum hujusmodi. Vivens autem dicitur quod a se movetur. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 18, art. 1 : « Viventia dicuntur quæcumque se agunt ad motum vel operationem aliquam ; ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. » — Et ideo, secundum quod ipse ponit, art. 2 ejusdem quæstionis, ad secundum argumentum, « opera vitæ dicuntur, quorum principia sunt in operantibus ut seipsos inducant in tales operationes. » — Nec valet si fiat instantia de motu naturali ipsius gravis, qui est a principio intrinseco, scilicet gravitate, nec tamen ille motus dicitur actus vitalis. Nam, secundum quod ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 1 : « Eorum quorum principium motus in ipsis est, quædam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quædam autem quæ non movent seipsa, quamvis in seipsis aliquod principium motus habeant, sicut gravia et levia; non enim ipsa seipsa movent, cum non possint (α) distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animatis invenitur, quamvis motus eorum sequatur aliquod principium in ipsis, scilicet formam, quam quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se (β), secundum Philosophum, 8. *Physicorum* (t. c. 27-33), sed a removente prohibens per accidens; et ideo talia moventur seipsis, sed non a seipsis; quia non sunt sibiipsis causa agendi vel movendi, sed per illud quod ab altero receperunt diriguntur ad agendum vel movendum. » — Hæc ille. — Et quinto *Metaphysicæ* (lect. 14), capitulo *de Potentia,* dicit sic : « Natura, secundum quod est principium motus in eo in quo est, non comprehenditur sub potentia activa, sed magis sub passiva; gravitas enim non est principium ut moveat, sed magis ut moveatur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod motus naturalis gravis non dicitur actus vitalis nec opus vitæ; quia licet principium illius motus sit in gravi, non tamen sic ut se inducat ad talem motum, sed potius ut moveatur a generante vel removente prohibens. Patet igitur quod ad hoc

(α) *antecedens.* — *major* Pr.
(β) *actus amandi sit et omnes actus intellectus circumscribantur.* — *actus amandi et omnis circumscribitur* Pr.

(α) *possint.* — *possunt* Pr.
(β) *per se.* — Om. Pr.

quod actus dicatur vitalis non requiritur quod ipse sit cognitio vel experientia.

Ad octavam dicitur quod quidquid sit de minore, major est falsa. Quia tam assensus quam apprehensio pertinent ad intellectum. Non sic cognitio aut volitio; sed ad diversas potentias.

Ad nonam negatur minor. Et ad probationem dicitur quod beatitudo essentialiter est cognitio, et non fruitio. Et si per impossibile aliquis videret Deum et velle nullum haberet, ipse esset beatus, licet non perfecte quoad illa quæ extrinsece beatitudinem perficiunt et decorant.

Ad decimam dicitur quod omnes locutiones sunt intelligendæ per concomitantiam, et non quod sit prædicatio per essentiam, ut sit sensus : amor est notitia, id est non est sine notitia ; vel quod in talibus locutionibus, abstracta ponantur pro concretis, ut sit sensus : amor est notitia, id est amans est cognoscens.

Ad undecimam per idem.

Ex quibus patet quod minor superius negata adhuc non sufficienter probatur.

Ad secundum principale dicitur, quod intellectus et voluntas distinguuntur realiter. Et cum quæritur, an hoc sit, etc.; dico quod hoc est propter diversitatem objectorum intellectus et voluntatis non materialibus, sed formalibus, quæ primo et per se respiciunt potentias, scilicet bonum, et verum, et ens, ut fuit dictum in probatione secundæ conclusionis. Si etiam dicatur quod dictæ potentiæ distinguantur propter diversitatem actuum, non oportet quod tot sint potentiæ in anima quot sunt actus specie distincti in ea. Non enim quæcumque actuum diversitas diversificat (α) potentiam, sed solum diversitas actus quæ non potest reduci ad unitatem generis vel speciei sub hoc communi, opus vitæ. Sic autem est de actu qui est cognitio, et de actu qui est appetitio vel volitio; quia isti continentur sub diversis generibus operum vitæ, ut supra deductum est.

Ad tertium respondet sanctus Thomas in *de Veritate*, q. 10, art. 1, ad 5um, dicens : « Illa tria dicuntur una essentia, in quantum ab una essentia procedunt; una vita, in quantum ad unum genus vitæ pertinent; una mens, in quantum sub una mente comprehenduntur sicut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte animæ sensitiva. » — Hæc ille.

Ad quartum dicitur quod similitudo parum valet. Non enim oportet omnia illa quæ sunt idem in Deo, esse idem in creaturis ; alias non oporteret distinguere sapientiam, justitiam, cognitionem, et essentiam in creatis, sicut nec in Deo. Non enim creaturæ attingunt ad divinam simplicitatem, quæ tanta est quod illud quod habet est illud quod habetur, loquendo de absolute dictis. Ideo Deus qui habet sapientiam est sapientia quam habet. Non sic in rebus creatis.

(α) *diversificat.* — *dicit* Pr.

IV. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** dicitur quod non oportet omne immateriale esse intellectivum, tanquam potens intelligere ; sed bene conceditur quod immaterialitas est causa vel circumloquitur causam quod aliquid sit intellectuale. Aliquid autem potest dici intellectuale multipliciter. Primo, quia est natum intelligere, sicut substantia immaterialis. Secundo modo, quia est principium vel potentia ad intelligendum, sicut intellectus. Tertio, quia est ipsum intelligere, ut opus intelligendi. Quarto, quia necessario prævium ad talem actum, sicut species vel habitus vel (α) intelligibile in actu. Quinto, quia est consecutivum ad virtutem intellectivam ; et isto modo voluntas dicitur esse quid intellectuale, non tamen quid intellectivum. Quod si quæratur quid plus requiritur ad hoc quod aliquid sit intellectivum, ultra immaterialitatem, dicitur quod virtus intellectiva non solum dicit virtutem immaterialem, sed dicit virtutem quæ sit, immaterialiter, formæ, non solum suæ, sed alterius, conceptiva vel receptiva, loquendo in creaturis. Hanc enim causam assignat sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 1. Et quia voluntas, licet sit immaterialis, non tamen est susceptiva vel conceptiva speciei objecti, ideo non est intellectiva. Intellectus enim se habet ut femina, voluntas vero ut vehiculum portans cogentem. — Et si dicatur quod sanctus Thomas, ibidem, ponit quod ex immaterialitate naturæ provenit quod natura sit susceptiva formarum aliarum a se ; dicitur quod loquitur de natura subsistente. Ex hoc enim quod aliqua natura naturaliter subsistit immaterialiter, habet virtutem suscipiendi speciem objectorum aliorum a se. Modo nec voluntas nec intellectus creatus subsistunt. Et ideo non intendit quod intellectus ex hoc habeat quod sit immaterialiter susceptivus, quia est immaterialis ; sed hoc dicit de substantia intellectuali ; intellectus enim proprie non suscipit sed substantia per intellectum speciem objecti. Quod (β) si quæratur cur plus suscipit per hanc qualitatem, quam dicimus intellectum, quam per illam quam dicimus voluntatem ; dicitur quod non est alia causa, nisi quia hæc qualitas est talis, et alia non. Sicut si quæratur, unde est quod hæc forma sit anima, et non illa, vel cur isti naturæ conveniat talis diffinitio, et non alteri naturæ ; non enim est diffinitio demonstrabilis de diffinito, nec differentia essentialis de sua specie a priori, sed est immediata illi, nec hic habet locum quæstio propter quid.

Ad secundum dicitur quod appetere est actus perfectior in cognoscibilibus quam in pure naturalibus. Plura enim requiruntur ad principiandum actum perfectiorem quam minus perfectum. Unde etsi in naturalibus sola naturalis forma sufficiat, in cognoscibilibus tamen oportet dare specialem potentiam

(α) *est.* — Ad. Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.

appetitivam. Nec est simile de appetitu materiæ; quia, cum sit potentia pura, nihil potest in ea esse distinctum, nec appetitus, nec appetere. De gravi autem, dicendum est quod ipsa gravitas quæ est appetitus distinguitur re a forma substantiali gravis, quam sequitur in essendo, et ab intelligentia dirigente, quam sequitur in tendendo ad centrum, quia natura agit propter finem, et opus naturæ est opus intelligentiæ (α); sed a forma differt essentialiter, non subjecto, ab intelligentia autem differt etiam supposito. Similiter appetitus animalis differt re a forma animalis, et a potentia cognitiva quam consequitur. — Ista solutio in forma est Petri de Palude, quæ probabilis est, et vera; nisi forte intelligat appetere in naturalibus non cognoscentibus esse actum elicitum, hoc enim falsum est.

Potest etiam dici quod non est simile de appetitu naturali, et de appetitu animali vel rationali; quia, secundum quod ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 3, ad 3um : « Quamvis bonum, inquit, appetatur tam per appetitum naturalem quam per appetitum animalem, tamen per naturalem appetitum non appetitur aliquid ex se bonum, sicut per appetitum animalem. Et ideo, ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quæ non requiritur ad appetendum per appetitum naturalem. Et præterea, bonum quod intendit appetitus naturalis (β) est determinatum et uniforme. Non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animalem. Et potest simile induci de virtute motiva. Sicut enim animalia moventur ex se, ita et appetunt ex se. Et propter hoc, sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva. » — Hæc ille. — Secundum enim quod idem ponit ibidem in responsione principali, cum potentiæ animæ ordinentur ad opera quæ sunt propria animatorum, secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animæ deputetur, quia ipsa est propria operatio animati. Et quia, licet movere et appetere sit commune animatis et inanimatis secundum unum modum, tamen quodlibet eorum secundum alium modum est proprium animatorum, quæ moventur ex se, et appetunt ex se, ideo appetitus animalis vel rationalis est potentia distincta a forma substantiali animalis; et similiter potentia motiva, licet non sit appetitus naturalis.

Ad tertium dicitur quod perfectio simpliciter potest duobus modis accipi. Uno modo, accipiendo simpliciter pro universaliter, ut dicatur perfectio simpliciter, quæ includit omnem perfectionem et excludit omnem imperfectionem ; et ista est in solo Deo ; unde habens istam est simpliciter perfectius omni non habente, et carens illa est simpliciter imperfectus. Et talem perfectionem simpliciter non dicunt intelligere et velle creatum. Alio modo dicitur perfectio simpliciter, quæ perfectionem includit, sed non excludit imperfectionem nec includit, sicut sunt velle et intelligere si simpliciter accipiantur; propter quod indifferenter sunt in Deo, quia imperfectionem non includunt, et in creatura, quia imperfectionem non excludunt. Et habere talem perfectionem, ut sic, melius est quam carere. Si autem unum habeat unam, et aliud aliam, tunc habens meliorem, simpliciter perfectius est carente ea, habens vero minus bonam, est perfectius secundum quid carente illa, et nihilominus est imperfectius simpliciter, sicut est de intellectu et voluntate. Unde, quia intelligere est nobilius quam velle, intellectus est nobilior quam voluntas. Unde melius est habere volitionem quam non habere. Ubi autem haberetur intellectus sine voluntate esset nobilius. Unde intellectus est simpliciter nobilior voluntate, licet careat nobilitate quam illa habet et quæ est perfectio simpliciter, quia habet aliam meliorem. Hæc etiam est solutio dicti doctoris Petri de Palude.

Ad quartum dicitur quod major est simpliciter falsa, ut dicit sanctus Thomas, *de Veritate;* q. 22, art. 10, ad 1um, ubi solvit istud argumentum in suo simili. Unde argumentum quod ibidem facit tale est : « Potentiæ diversificantur secundum objecta; objectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum ; cum ergo verum et bonum sint idem supposito et differant ratione, videtur quod intellectus et voluntas sint idem re, sed differant ratione. » Ecce argumentum suum. Et solvit : « Dicendum, inquit, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem ; quia ipsæ rationes objectorum specificant ipsas operationes potentiarum. Et ideo, ubi est diversa ratio objecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res quæ subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. Et hoc etiam patet in rebus materialibus. Nam aer patitur ab igne in quantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus; in quantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus; nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus et secundum quam dicitur potentia calidus, quamvis sit idem ignis qui in utramque potentiam agit. » — Hæc sanctus Thomas.

Ad quintum dicit Petrus de Palude. Si enim major intelligatur de potentia libera per essentiam, sic quod in ipsa essentia sua includit totum liberum arbitrium, vera est ; talis enim potentia est rationalis per essentiam et volitiva, quia liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, includens illa duo ; sed in hoc sensu negatur minor, scilicet quod isto modo voluntas sit libera per essentiam. Si autem major intelligatur de potentia sic libera per essentiam quod tamen ejus essentia non est totum liberum arbitrium, id est totum quod requirit liberum

(α) *intelligentiæ. — intelligibile* Pr.
(β) *naturalis. —* Om. Pr.

arbitrium, vel totum quod est de ratione liberi arbitrii, sed solum est pars libertatis, tunc major est falsa; talem enim potentiam non oportet esse rationalem per essentiam, sed sufficit quod vel sit rationalis vel immediate illi conjuncta; et ad hunc sensum minor est vera, quia voluntas illo modo est libera per essentiam.

Ista responsio bona non est, quia ibi videtur sentire quod liberum arbitrium continet intellectum et voluntatem quasi partes, et quod liberum arbitrium, nec est solum ratio, nec solum intellectus, sed utrumque. Hoc autem falsum est, et contra opinionem sancti Thomæ, ut patet expresse *de Veritate*, q. 24, ubi, art. 5, ostendit quod liberum arbitrium non continet sub se multas potentias, neque per modum totius universalis, neque per modum totius integralis. Et art. 6, ostendit liberum arbitrium non esse aliam potentiam a voluntate. Hoc idem ponit prima parte, q. 83, art. 4; et 2. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 2 et 3, in solutione ad quartum. — Dicitur ergo quod major est simpliciter falsa. Nec ejus probatio valet. Unde ad primam probationem majoris, quæ ibi innuitur, cum scilicet dicitur quod ratio est de essentia libertatis, dicitur quod ratio est prima origo libertatis, sed non pars. Unde sanctus Thomas, prima secundæ, q. 17, art. 1, ad secundum, sic ait : « Radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas potest libere ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi diffinierunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis. » — Hæc ille. — Et *de Veritate*, ubi supra (q. 24, art. 6), dicit : « Liberum arbitrium est potentia qua homo potest libere judicare. Quod autem dicitur esse principium actus alicujus aliqualiter (α) fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliqualiter (β) significatur esse principium illius; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia etiam sine grammatica potest homo loqui; sed quod sit principium rectitudinis in locutione. Ita et potentia qua libere judicamus, non intelligitur qua judicamus simpliciter, quod est rationis, sed quæ facit libertatem in judicando, quod est voluntatis. Unde arbitrium liberum est ipsa voluntas non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus qui est eligere. » Et ad primum dicit : « Liberum arbitrium nominat voluntatem non absolute, sed in ordine ad rationem; et inde est quod ad hoc significandum voluntas et ratio in diffinitione liberi arbitrii oblique ponuntur. » — Hæc ille. — Ex quo patet ad illam primam probationem. Dicitur enim quod ratio sic pertinet ad libertatem, scilicet sicut prima origo liberi arbitrii, ut etiam ponit sanctus Thomas ibidem, ad quartum; non tamen sicut aliquid de essentia liberi arbitrii quod non est aliud quam potentia electiva, scilicet voluntas ut electiva.

(α) *aliqualiter.* — Om. Pr.
(β) *aliqualiter.* — *principaliter* Pr.

Secunda etiam probatio quæ ibidem innuitur ad probandum majorem per illam regulam : sicut simpliciter ad simpliciter etc., non valet. Talis enim modus arguendi fallit, ubi est alia habitudo inter maximum unius ordinis et maximum alterius ordinis, quam sit inter minimum alterius vel quam medii ad medium. Non sequitur : minimum accidens est minimum ens et majus accidens vel perfectius accidens est perfectius ens; ergo perfectissimum accidens est perfectissimum ens. Et causa est : quia significata tota latitudine entium ab una parte, et tota latitudine accidentium ab alia parte, clarum est quod aliter se habet extremum ad extremum quam mininum ad minimum. Sic in proposito. Signetur tota latitudo rationalitatis et tota latitudo libertatis. Extremum unius latitudinis est summa libertas, extremum alterius summa rationalitas; vel rationale per essentiam et liberum per essentiam. Modo, licet rationale sit liberum, et magis rationale magis liberum, non sequitur quod essentia libertatis sit essentia rationalitatis, quia prius comparabantur concretum ad concretum, et posterius abstractum ad abstractum; sicut nec sequitur : calidum per participationem est igneum per participationem, et magis calidum magis igneum ; ergo igneum per essentiam est calidum per essentiam, vel ergo calor est igneus. Et infinita alia exempla possunt dari in quibus ille modus arguendi non valet.

Ad sextum dicit Petrus de Palude quod non solum puram potentiam et relationem non potest Deus ab actu et a termino opposito separare, sed nec quodcumque absolutum a sua proprietate absoluta vel relativa, quando sic se habent quod subjectum secundum esse actu est causa necessaria et totalis suæ propriæ passionis; quia contradictio est esse causam in actu et non esse effectum. Propter hoc enim non potest Deus separare similitudinem a duobus albis, quia esse causam, ut causa est, sine effectu, est contradictio. Unde non potest facere lineam quæ non sit recta vel curva, quamvis rectitudo et curvitas differant re absoluta a linea, sicut quædam species qualitatis; quia contradictio est quod linea sit, cujus medium non exeat ab extremis; nec corpus finitum sine figura; nec creaturam sine relatione ad Creatorem, quia ipsam dependere est ejus relatio formaliter. Sic autem est in proposito, non quidem de potentia volitiva, sed de actu volendi; quia de voluntate, cum ejus esse vel essentiam non necessario per se consequatur respectus ad intellectum, Deus potest unum facere sine alio; nec separabitur diffinitio a diffinito, quia voluntas est appetitus rationalis in aptitudine, non in actu, sicut quantitas est mensura substantiæ, quam tamen Deus separare potest; potentia enim

volendi est qua quis vult nisi impediatur; separato autem intellectu impediretur ne posset voluntas velle, quia ejus objectum est bonum cognitum, unde non potest velle quod non est volibile. Velle autem, in quantum velle est, dicit respectum ad intellectum. Unde, sicut esse creaturam sine respectu ad Creatorem est contradictio, sic et hic, magis quam visionem sine colore, quia esse visionem non visibilis (α) implicat contradictionem, dum tamen color haberet esse visivum. — Ecce responsionem dicti Doctoris, qui, judicio meo, nihil dicit inconveniens, nisi forte in hoc quod ponit voluntatem posse exsistere sine intellectu; quod non videtur verum. Quia, licet non sit apparens connexio inter illa duo accidentia si comparentur ad invicem, tamen propter tertium sunt connexa, scilicet propter proprium subjectum, animam videlicet cujus sunt passiones propriæ, sine qua nullum eorum esse potest, nec ipsa sine quolibet illorum; et ideo, posita voluntate, ponitur anima rationalis, qua posita, ponitur intellectus.

Ad septimum dicit Doctor quod major est vera, de delectatione proprie dicta loquendo, sed tunc minor est falsa. Prima autem probatio procedit de delectatione large dicta, quæ est connaturalitas, et facilitas, et promptitudo. Secunda vero probatio non concludit. Sicut proprium est hominis esse risibilem, non secundum illud tamen quod est homo, id est secundum rationem, sed forte secundum os aut aliquid tale. Et ad illud quod dicitur de habitu, dicendum est quod est delectatio large dicta; vel quia sicut appetitus quærit bonum appetentis pro omnibus potentiis futurum, sic delectatur pro præsenti bono omnis potentiæ; unde in opere est delectatio, id est ex opere non in potentia operante secundum se, sed in potentia ei naturaliter conjuncta.

Ad octavum dicit quod minor est falsa. Et ad primam probationem dicit quod in naturalibus verum est; sicut appetitus gravium et levium differt genere, et levitas ignis et aeris specie, et gravitas aquæ et terræ: quia sunt per se ad diversa loca. Sed non sic est de sensu. Quia non quemlibet sensum sequitur appetitus; quia nullum exteriorem, nec nullum interiorem, sed (β) solum æstimativam, quæ sola dicit aliquid de fugibili et prosequibili. Ad secundam probationem dicit quod in eodem instanti in quo sensus exterior immutatur, potest immutari sensus communis, et æstimativa ad judicandum bonum vel malum, et statim in appetitu sequitur delectatio vel tristitia. Ad tertiam dicitur quod appetitus non distat subjecto a sensu quem sequitur; sed differt essentia, ut supra dictum est. Et si æstimativa est una, non potest esse eadem cum irascibili et concupiscibili quæ differunt re sicut et objecta, quia aliquid est arduum quod non est delectabile sensu, ut pugnare et cum vulneribus vincere. — Hæc ille.

(α) *visibilis.* — *visi bene* Pr.
(β) *sed.* — *nec* Pr.

V. Ad argumentum Hybernici. — **Ad argumentum Hybernici** dicitur quod mens sancti Thomæ est, ubicumque loquitur de hac materia quæ in argumento tangitur, quod intellectus est simpliciter et absolute altior voluntate secundum perfectionem et nobilitatem, sicut alias in prima distinctione fuit allegatum. Cum vero ipse dicit, 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 1, ad 1um, quod intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem, etc., sciendum quod aliquam potentiam esse altiorem secundum perfectionem potest dupliciter intelligi. Primo modo, in se et absolute; et sic intellectus est altior et perfectior voluntate. Secundo modo, quia una illarum perficit aliam in suis actibus; et sic voluntas est perfectior intellectu: quia delectatio quæ pertinet ad voluntatem perficit operationem intellectus, puta contemplationem veritatis. Et sic patet quod in dictis ejus nulla est contradictio realiter, sed solum apparenter.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem dicitur quidem quod memoria, de sui ratione, non dicit activitatem, sed tentionem objecti in esse intelligibili. Et conceditur quod dicit perfectionem simpliciter, et est communis tribus personis. Dico tamen quod ad memoriam consequitur activitas quam includit intellectus. Et licet intellectus sit in Filio, non potest tamen Filius producere verbum aut intellectionem, quia habet relationem oppositam relationi quæ consequitur productionem (α) terminatam ad verbum; nulla autem relatio potest ibi geminari, cujus causa latius explicabitur, Deo duce.

Ad secundum patet per idem. Non enim de ratione memoriæ est activitas, licet eam consequatur ubi est memoria non sub relatione opposita dicenti verbum.

Ad tertium negatur minor. Filius enim habet intellectum cum objecto sibi præsente in esse intelligibili; licet in divinis non admittatur ratio habitus. Et ideo non univoce dicitur memoria in nobis, et in Deo, cum in nobis memoria dicat intellectum habituatum notitia objecti.

Ad quartum dicitur, secundum prædicta, quod de ratione memoriæ non est activitas aut fœcunditas.

Illud autem quod **quinto** loco additur de intellectu passivo non valet. Licet enim in Deo non sit intellectus qui patiatur ab objecto, est tamen ibi intellectus conjunctus objecto sine passione vel transmutatione; qui quidem intellectus, respectu intellectionis, non habet proprie rationem elicitivi, aut rationem potentiæ, aut habitus, sed est purum intelligere subsistens, licet secundum rationem intelligendi concipiamus ibi

(α) *productionem.* — *producens verbum* Pr.

intellectum et intellectionem diversimode : intellectum quidem, ut illud quo Deus formaliter est potens intelligere; intellectionem vero, ut illud quo formaliter actualiter intelligit; et hoc alias prolixius explicabitur.

§ 4. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra quintam conclusionem respondetur quod Augustinus per illa verba vult quod amor et notitia, si accipiantur pro potentiis, non sunt talia accidentia animæ qualia sunt color et figura respectu corporis. Nam illæ potentiæ sunt vires naturales animæ, et non accidentia communia vel per accidens, sed per se; color autem et figura accidunt corpori per accidens, et sunt separabilia, nec consequuntur speciem corporis, nec sunt illius propriæ passiones sicut potentiæ animæ sunt accidentia per se propria animæ. Si autem loquatur de notitia et amore secundum quod sunt actus, sic etiam nec sunt talia accidentia qualia color et figura; quia illi actus semper sunt in anima, ut in radice a qua profluit proximum principium illorum actuum; non autem sic est de colore aut figura respectu corporis in quantum hujusmodi. Cum autem dicit Augustinus quod amor est substantia etc., dico quod illa verba et similia exponuntur eo modo quo Magister exponit illa verba Augustini dicentis quod memoria, intelligentia, voluntas, sunt una vita etc.; quia scilicet sunt naturales proprietates unius animæ, quæ est vita etc. Potest etiam dici aliter, secundum quod sanctus Thomas dicit, 1 p., q. 77, art. 1, ad 1um. Dicit enim, ibidem, quod « Augustinus loquitur de mente, notitia, et amore, secundum quod anima cognoscit et amat se. Sic enim notitia et amor, ut feruntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in ipsa essentia animæ, quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. » — Hæc ille. — Et dicit quod eodem modo debet intelligi cum dicit Augustinus quod amor et notitia sunt una vita et una mens. Intendit enim quod illa tria sunt una mens, una vita, una anima, in quantum habent pro objecto animam quæ est una vita, essentia, et anima. Unde sanctus Thomas, in quæstionibus *de Anima*, q. 12 (ad 5um), dicit quod fortassis ad hunc sensum dicit Augustinus quod sunt una essentia, una vita, quia notitia in actu est quodammodo ipsum cognitum, et amor in actu est quodammodo ipsum amatum. Dicit etiam ibidem quod similis modus loquendi est, cum dicitur quod notitia et amor sunt una vita, ac si diceretur quod calidum et siccum et leve sunt unus ignis; per quod intendebat, ut videtur, quod non aliter ista tria dicuntur una vita, una essentia, nisi quia oriuntur ab eadem vita, et ab eadem essentia; vel quia habent idem objectum, scilicet animam, quæ est vita, essentia; et est prædicatio, non per essentiam, sed per causam; vel totius potestativi de suis partibus; totum enim potestativum est quod habet multas potentias et prædicatur de qualibet illarum in concreto proprie, non autem in abstracto proprie, nisi ut sumitur pro concreto; dicimus enim proprie quod anima est intellectiva, volitiva ; sed improprie dicitur quod anima sit intellectus aut voluntas, nisi abstractum sumatur pro concreto.

Ad secundum patet per idem, quia Augustinus dicit illa tria esse mentis substantiam, vel quia sunt naturales proprietates substantiæ animæ, juxta primam viam tactam in solutione argumenti præcedentis (α); aut quia accipit ibi abstractum pro concreto, sicut si diceretur quod calor, siccitas, levitas, sunt unus ignis, juxta secundam viam; aut quia notitia in actu est ipsum cognitum in actu, juxta tertiam viam; ibi enim loquitur de mente, notitia et amore ut habent animam pro objecto.

Ad tertium dico quod Augustinus dicit illa tria esse partes unius totius eo modo quo potentiæ animæ dicuntur esse partes, et in quantum anima est quoddam totum potentiale respectu illarum; dicuntur autem esse unius potentiæ, modo supra exposito.

Ad quartum dico quod Augustinus loquitur ibidem de anima prout cognoscit et amat se, ut dicit sanctus Thomas. Et ideo dicit Augustinus quod amor et notitia sunt anima conspecta et dilecta, eo modo loquendi quo cognitio dicitur cognitum, et dilectio dilectum; qui modus est satis improprius.

Ad argumentum in pede quæstionis patet responsio per prædicta.

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO I.

UTRUM HÆC CONCEDENDA SIT, DEUS GENUIT DEUM

Circa distinctionem quartam quæritur : Utrum ista sit concedenda : Deus genuit Deum.

Et arguitur quod non. Quia terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato, ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico : Deus creat, hoc nomen Deus supponit pro essentia. Ergo cum dicitur : Deus generat Deum, non potest iste terminus Deus, ratione prædicati notionalis supponere pro persona, sed supponet pro essentia.

(α) *in solutione argumenti præcedentis.* — *in argumento præcedenti* Pr.

Sic autem supponendo, conclusio est falsa, cum essentia non generet. Ergo, etc.

In oppositum arguitur sic. Habens deitatem genuit habentem deitatem. Ergo Deus genuit Deum. Consequentia tenet ab æquipollenti ad æquipollens. Antecedens patet; quia Pater habens deitatem genuit Filium habentem deitatem.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo enim videbitur de significato hujus nominis, Deus. In secundo, de veritate hujus: Deus non genuit Deum. In tertio, de veritate hujus : Deus genuit Deum.

ARTICULUS I.

DE SIGNIFICATO HUJUS NOMINIS, DEUS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : quod omne nomen, cujuscumque sit prædicamenti, significat substantiam cum qualitate.

Hanc ponit sanctus Thomas, primo *Sententiarum,* dist. 22, q. 1, art. 1, ad 3um. « Cum, inquit, dicitur quod nomen significat substantiam cum qualitate, non intelligitur qualitas et substantia proprie, secundum quod accipit logicus prædicamenta distinguens. Sed grammaticus accipit substantiam quantum ad modum significandi, et similiter qualitatem. Et ideo, quia illud quod significatur per nomen, significatur ut aliquid subsistens, secundum quod de eo potest aliquid prædicari, quamvis secundum rem non sit subsistens, sicut albedo, dicitur quod significat substantiam, ad differentiam verbi quod non significat aliquid ut subsistens. Et quia in quolibet nomine est considerare illud a quo nomen imponitur, quod est quasi principium cognoscendi; ideo, quantum ad hoc, habet modum qualitatis, secundum quod qualitas vel forma est principium cognoscendi rem. Unde, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 19), forma substantialis dicitur qualitas. Nec refert quantum ad significationem nominis, utrum principium innotescendi sit idem re cum eo quod nomine significatur, ut in abstractis, vel diversum, ut in hoc nomine, homo. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod nullum nomen de prædicamento accidentis significat substantiam, prout eam accipit logicus vel primus philosophus, nisi forte ex consequenti.

Hanc ponit sanctus Thomas super 5. *Metaphysicæ,* cap. 7, *de Ente* (lect. 9), ubi sic dicit : « Non est, inquit, verum quod dicit Avicenna quod prædicata quæ sunt in generibus accidentis, principaliter significent substantiam, et posterius accidens, sicut hoc quod dico, album, vel musicum; nam album, ut in prædicamentis dicitur, solam qualitatem significat. Consignificat autem hoc nomen, album, subjectum ex consequenti, in quantum significat albedinem per modum accidentis. Unde oportet quod ex consequenti includat in sui ratione subjectum; nam accidentis esse est inesse. Albedo enim, etsi significet accidens, non tamen per modum accidentis, sed per modum substantiæ; unde nullo modo consignificat subjectum. Si autem principaliter significaret subjectum, tunc prædicata accidentalia non ponerentur a Philosopho sub ente secundum se, sed sub ente secundum accidens; nam hoc totum (α) quod est, homo albus (β), est ens secundum accidens. » — Hæc ille.

Idem ponit, 3. *Sententiarum,* dist. 7, q. 1, art. 1, ad 5um. « Illud, inquit, quod est per se suppositum hominis non est pars significationis hujus nominis, album; album enim solam qualitatem significat, cum omne nomen significet unum. Ex albedine autem et subjecto non fit unum simpliciter. Unde hoc nomen, album, copulat suum subjectum quasi extrinsecum. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Potentia Dei,* q. 9, art. 4, ubi sic ait : « Cum propria ratio nominis sit quam significat nomen, illud cui attribuitur nomen, si sit recte sumptum sub re significata per nomen, sicut determinatum sub indeterminato, dicitur supponi per nomen; si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen. Sicut hoc nomen, animal, significat substantiam animatam sensibilem; et album significat colorem disgregativum visus. Homo vero recte sumitur sub ratione animalis, sicut determinatum sub indeterminato; est enim homo substantia animata sensibilis tali anima, scilicet rationali; sub albo vero, quod est extra essentiam ejus, non directe sumitur. Unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. » — Hæc ille.

Tertia conclusio : quod omne nomen supponit pro substantia, et proprie significat qualitatem, loquendo ut grammaticus loquitur de substantia et qualitate.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum,* dist. 6, q. 1, art. 3. « In quolibet enim nomine est duo considerare: scilicet illud a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; et illud cui imponitur, quod est substantia nominis. Nomen autem proprie loquendo dicitur significare formam, sive qua-

(α) *hoc totum.* — *hoc solum* Pr.
(β) *homo albus.* — *homo album* Pr.

litatem a qua imponitur, dicitur autem supponere pro eo cui imponitur. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod nomen, licet significet substantiam cum qualitate, proprie tamen significat qualitatem, hoc est formam a qua nomen imponitur; supponit vero pro substantia, hoc est pro re cui imponitur tale nomen. Illa autem duo, quandoque sunt idem, ut patet in abstractis; et tunc nomen pro eo supponit quod significat. Quandoque autem sunt diversa, ut patet in concretis significantibus res materiales, utpote lapis; et tunc res pro alio supponit quam significet. Lapis enim significat naturam lapidis; supponit vero pro eo quod in tali natura subsistit.

Quarta conclusio est quod significatum nominis est duplex, scilicet formale et materiale.

Hanc distinctionem ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 9, art. 4). « Sciendum, inquit, quod aliquid significatur dupliciter : uno modo formaliter; alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen, illud ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid habens cerebrum et cor. » — Hæc ille in forma.

Ex quibus patet quod, loquendo de significato materiali, nomen quandoque aliquid significat, quod non significat de significato formali.

Quinta conclusio est quod hoc nomen, Deus, et quodlibet aliud concretum substantiale significat distincte quidditatem vel essentiam, indistincte autem supposita illius naturæ.

Hanc ponit sanctus Thomas, primo *Sententiarum*, dist. 4, q. 1, art. 2, ubi sic dicit : « Quidam dixerunt quod hoc nomen, Deus, significat essentiam, et supponit essentiam quantum est de se; sed propter indifferentiam essentiæ et personæ in divinis, ex adjuncto notionali trahitur ad supponendum pro persona. Alii dicunt quod hoc nomen, Deus, significat essentiam, et supponit quantum est de se personam, tamen indistincte; unde potest supponere unam tantum vel plures : unam, ut cum dicitur : Deus generat; plures, ut cum dicitur : Deus est Trinitas. Et hæc opinio verior est. Quamvis enim, ut dicitur in libro *de Causis*, omne nomen deficiat a significatione divini esse, propter hoc quod nullum nomen simul significat aliquid perfectum et simplex, quia abstracta non significant ens per se subsistens, et concreta significant ens compositum; nihilominus tamen abjicientes illud quod imperfectionis est, utimur utrisque nominibus in divinis, abstractis (α) propter simplicitatem, concretis propter perfectionem. Unde hoc nomen, Deus, significat per modum perfecti et subsistentis per se, sicut hoc nomen, homo. Unde, sicut homo in se importat non tantum essentiam, sed etiam suppositum indistincte, alias non prædicaretur de individuis (β); ita et hoc nomen, Deus. Et ideo, de se habet quod potest supponere pro persona; et non habet quod supponat pro essentia ex modo significandi nominis, sed tantum ratione divinæ simplicitatis, in qua idem est re essentia et suppositum. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo hoc nomen, Deus, significat tam essentiam quam personas. Nec est contra illa quæ dicta sunt in tertia conclusione. Ibi enim loquimur de significato formali; et illo modo diceretur quod hoc nomen, Deus, solum significat essentiam, licet supponat pro personis. In hac autem conclusione, loquitur sanctus Thomas generaliter de significato nominis, sive sit formale, sive materiale; et ideo dicit talia nomina significare similiter naturam et suppositum, qualitatem et substantiam, juxta intellectum primæ conclusionis.

B. — OBJECTIONES

Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 4, q. 1, art. 1), probando quod concreta non solum significent distincte et in actu naturam vel formam quæ dicitur qualitas, et

Primo sic. Quandocumque aliquod nomen significat rem aliquam, illa plurificata, nomen dicitur plurificari et in plurali; et illa non plurificata, nomen solum dicitur singulariter. Sed, plurificata forma, dum tamen maneat idem habens nomen (γ), non dicitur nomen plurificari, ut patet : quia in uno sciente possunt esse duæ vel tres scientiæ; et tamen non dicerentur duo scientes, sed unus sciens. Et in aere, secundum aliquos, sunt plura lumina; et tamen non sunt plura illuminata, sed unus aer illuminatus. Similiter, si essent duo homines habentes eamdem numero scientiam, non est dubium quod essent duo scientes; et tamen una scientia. Ergo sciens non significat scientiam; nec aliquod concretum, formam (δ).

Secundo arguit sic. Si scientia significaret scientem vel econtra, hæc propositio esset vera : scientia est sciens, et sciens est sua scientia; quod nullus dicit. Ergo patet quod concretum non significat solam formam principaliter.

Tertio sic. Philosophus dicit 6. *Metaphysicæ* (t. c. 2), quod simum significat hoc in hoc. Et

(α) *abstractis.* — *sed abstractis* Pr.
(β) *individuis.* — *individuo* Pr..
(γ) *nomen.* — Om. Pr.
(δ) *formam.* — *formaret* Pr.

7. *Metaphysicæ* (t. c. 18), dicit quod nugatio est dicere nasus simus, eo quod in simo reperitur nasus. Ergo concretum significat subjectum.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum dicitur quod major est vera de nominibus substantivis. Sanctus Thomas enim, prima parte, q. 39, art. 3, dicit quod singularitas et pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Cujus rationem assignat : « Quia talia significant per modum substantiæ ; substantia autem, sicut per se habet esse, ita per se habet pluralitatem et unitatem sive multitudinem. Accidentia autem, sicut habent esse in subjecto, ita ex subjecto recipiunt unitatem vel multitudinem. Et ideo, quia nomina adjectiva significant per modum accidentis, inde est quod in eis attenditur singularitas vel pluralitas secundum supposita. » — Hæc ille. Idem ponit, primo *Sentent.*, dist. 9, q. 1, art. 2; et tertio *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 4 et 5. Unde, art. 4, in responsione ad sextum, sic ait : « Cum termini substantivi significentur vel consignificentur pluraliter ex unitate vel pluritate formæ significatæ, si tres personæ unam naturam assumpsissent, dicerentur unus homo ; sicut propter divinam naturam dicuntur unus Deus. Et sicut dicitur : tota (α) Trinitas est unus solus verus Deus, secundum Augustinum ; ita potest dici : Iste solus homo est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Et tunc iste terminus, homo, supponeret rem naturæ humanæ, sine distinctione (β) trium personarum ; sicut iste terminus, Deus, supponit in dicta locutione rem naturæ divinæ indistincte. Et hæc est suppositio sua naturalis, et quasi termini communis respectu trium personarum. Suppositio autem qua supponit pro Patre vel Filio est accidentalis, et quasi termini discreti. » — Hæc ille, in forma. Articulo vero 5°, ad secundum, dicit quod si Filius assumeret duas naturas, secundum unam quarum diceretur Petrus, et secundum aliam Joannes, « tunc Petrus et Joannes non essent duo supposita, sed unum ; et hæc esset vera : Joannes est Petrus (γ). Et tamen Petrus et Joannes non essent unus homo sed duo homines ; singularitas enim et pluralitas termini substantivi attenditur secundum unitatem et pluralitatem naturæ significatæ per terminum, et non secundum unitatem vel pluralitatem suppositorum. Quamvis enim Pater et Filius et Spiritus sanctus sint tria supposita, tamen propter unitatem divinæ naturæ quam significat hoc nomen, Deus, dicuntur unus Deus. Ita econtra, quamvis Joannes et Petrus essent unum suppositum, tamen propter pluralitatem naturarum assumptarum dicerentur duo homines (α) ; sed diversitas naturarum, manente unitate suppositi, non impediret quin de se invicem prædicarentur, quia identitas suppositi sufficit ad veritatem prædicationis. » — Hæc ille, in forma. Quamvis autem tertia parte, q. 3. art. 7, ad secundum, dicat quod nullum nomen ab aliqua forma impositum dicitur pluraliter, nisi propter pluralitatem suppositorum : « Homo enim, inquit, qui est duobus vestimentis indutus non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis ; et qui habet duas qualitates dicitur singulariter aliqualis propter duas qualitates ; » quamvis, inquam, ita teneat, tamen ibi, et ubicumque tenet quod nullum substantivum recipit (δ) unitatem a forma quam significat, videtur potius loqui de adjectivis quam de substantivis. Tunc ad formam argumenti dicitur quod major est falsa de nominibus adjectivis, ad quorum plurificationem requiritur et sufficit pluralitas suppositorum, et non formæ significatæ. Secus est de terminis substantivis.

Ad secundum negatur consequentia. Licet enim sciens significet scientiam, non tamen supponit pro ea ; et ideo non potest de illa prædicari. Sicut nec homo prædicatur de humanitate, licet eam significet. Nam ad veritatem prædicationis non sufficit veritas significationis ex parte formæ significatæ, nisi cum hoc modus significandi esset omnino idem ; quod non est hic. Quia, licet album et albedo idem significent, tamen album copulat subjectum ; significat enim albedinem in concretione ad illud, et subjectum dicit in recto ; et ideo supponit pro illo, et non pro albedine. Albedo autem significat eamdem formam sine tali concretione, sed per modum substantiæ, ut dictum fuit supra. Et ideo album non prædicatur de albedine, nec econtra.

Ad tertium dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Veritate,* q. 10, art. 4, formæ sunt duplices : quædam sunt quæ nullam materiam sibi determinant, ut linea, superficies ; quædam autem determinant sibi materiam specialem, ut simum. Tunc dico quod nullum concretum vel abstractum accidentale de significato principali significat subjectum, sed formam, ut dictum fuit. Verumtamen quædam illorum dant intelligere suum subjectum ex consequenti ; et hoc, vel sub ratione confusa, ut omnia concreta accidentalia, quia significant formam in concreto et ut adjacentem alteri ; vel sub ratione determinata, ut illa quæ significant formam determinantem sibi materiam, sicut simitas vel simum.

Et sic patet ad argumenta.

(α) *tota.* — *sola* Pr.
(β) *sine distinctione.* — *sive distincte* Pr.
(γ) *Joannes est Petrus.* — *Joannes est Petrus et Joannes* Pr.

(α) *homines.* — *Joannes* Pr.
(δ) *recipit.* — *semper recipit* Pr.

ARTICULUS II.

DE VERITATE HUJUS : DEUS NON GENUIT DEUM

A. — CONCLUSIO

Quantum ad secundum articulum, sit

Hæc conclusio : quod ista est falsa, Deus non generat Deum.

Istam conclusionem tenet sanctus Thomas, prima parte, q. 39, art. 4, ad tertium, ubi sic ait : « Aliter se habet hoc nomen, Deus, ad supponendum pro persona, et aliter hoc nomen, homo. Quia enim natura significata per hoc nomen, homo, scilicet humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona, etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundum rem, sed solum secundum (α) considerationem. Unde iste terminus, homo, non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cum (β) dicitur : homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, Deus, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi; sed ex adjuncto terminatur ejus suppositio ad personam. Unde, cum dicitur : Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii; unde datur intelligi quod generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si additur aliquod pertinens ad personam Filii, vera esset locutio; ut si dicatur : Deus genitus non generat. Unde etiam non sequitur : est Deus generans, et est Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personas; ut puta si dicamus : Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans. » — Hæc ille. — Et intendit, ut mihi videtur, quod in ista propositione, Deus non generat, ly Deus stat pro essentia, et non pro aliqua persona determinate et distincte; verumtamen non negat quin stet pro re divinæ naturæ. Dicit enim, tertio *Sententiarum*, ubi supra allegatum est (dist. 1, q. 2, art. 4, ad 6um), quod naturalis suppositio hujus termini, Deus, est quando supponit rem naturæ divinæ indistincte. Res autem divinæ naturæ est suppositum naturæ divinæ, ut patebit in sequenti quæstione. Ex quo patet quod hoc nomen, Deus, sive supponat determinate pro Patre vel Filio, sive non, semper supponit rem naturæ divinæ. In dicta ergo propositione stat pro essentia, et pro re naturæ divinæ indistincte, cum non trahatur ad standum determinate pro hac aut illa persona in speciali. Et ideo, quia negatio sequens tantum valet, respectu hujus termini, Deus, stantis pro essentia divina, vel indistincte pro re naturæ divinæ, quantum si præcederet, cum hic terminus Deus, quoad hoc, habeat vicem termini singularis, ut ipse dicit, primo *Sententiarum*, dist. 4, q. 1, art. 2, ad tertium; ideo illa negatio negat actum generandi non solum a divina essentia, quinimmo a re divinæ naturæ in quantum hujusmodi. Ex quo sequitur quod nulla res habens naturam divinam potest generare. Quod enim negatur ab aliquo in quantum tali, removetur ab omni tali; immo sibi repugnat. Et quia hoc est falsum, ideo illa propositio, Deus non generat, est falsa, sicut ista, res divinæ naturæ, in quantum hujusmodi, non generat. Unde sanctus Thomas, primo *Sententiarum*, ubi dixi : hic terminus, Deus, in hoc convenit cum terminis communibus, quod prædicatur de pluribus suppositis; sed in hoc convenit cum discretis, quod non prædicatur in plurali, quantumcumque supposita sint multa. Non enim Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt Dii, sed unus Deus. Et ideo dicit quod ex hoc habet quod affirmatio et negatio circa illam sunt contradictoriæ. Unde, secundum sanctum Thomam, ibidem, ita contradicunt ad invicem istæ, Deus generat, et, Deus non generat (α), sicut istæ, Socrates currit, et Socrates non currit.

B. — OBJECTIONES

Sed contra prædicta arguit Aureolus (*ubi supra*, art. 2) in præsenti distinctione.

Primo sic. Illa propositio est vera, cujus æquipollens est vera. Sed secundum te istæ duæ æquipollent, Deus non generat, et, essentia non generat, pro eo quod Deus non supponit ibi pro persona, secundum te, sed pro essentia. Hæc autem est vera : essentia non generat. Ergo ista est vera : Deus non generat.

Secundo sic. Prædicatum affirmatum et negatum reducuntur ad idem genus, secundum Augustinum, 5. *de Trinitate* (cap. 7). Ait enim quod *non homo non aliud genus prædicamenti enuntiat* (β) *quam homo, sed tantum illud negat*. Sed generare est aliquid pertinens ad personam. Ergo et non generare. Et per consequens determinabit Deum, ut stet pro persona, dicendo : Deus non generat.

Tertio sic. Deus non generat, et, omnis Deus generat, sunt contradictoriæ, et per consequens affirmatio et negatio de eodem. Sed dicendo, omnis Deus generat, supponit pro persona. Ergo dicendo, Deus non generat, stabit similiter pro persona.

Quarto sic. Dicendo, Deus non generat, aut ly Deus supponit pro divina essentia, et tunc est propositio verissima; aut supponit pro determinata persona, puta pro Filio, et tunc etiam erit vera aut

(α) *secundum*. — Om. Pr.
(β) *cum*. — Om. Pr.

(α) *et Deus non generat. — et Deus non est Deus* Pr.
(β) *enuntiat. — annuntiat* Pr.

supponit pro aliqua persona indeterminate, et tunc etiam erit vera, nam indefinita verificatur pro una singulari. Ergo, pro quocumque supponat, propositio erit vera.

Quinto. Quia non est verum quod, cuicumque naturæ attribuitur negatio alicujus prædicati, denotetur repugnantia prædicati ad naturam. Dicendo enim : homo non est albus, non denotatur quod albedo repugnet homini. Ergo nec denotatur quod generatio repugnet divinæ naturæ, dicendo : Deus non generat, vel : essentia non generat. Ergo falsum est quod tu assignas pro causa negationis.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum negatur minor. Non enim istæ æquipollent, secundum sanctum Thomam, Deus non generat, et ista, essentia divina non generat; quia, licet in prima ly Deus stet pro essentia, sicut in secunda, tamen in secunda stat pro essentia præcise, nullo habito respectu ad rem naturæ divinæ quæ in illa natura subsistit. Et ideo, solum negatur actus generandi ab essentia, et non a supposito vel re illius naturæ; ac per hoc est vera. Sed in prima, ly Deus stat pro essentia, habito respectu ad supposita, sed indeterminate et indistincte; et hoc quia significat essentiam concretive. Talia autem nomina significant aliquid subsistens, quantum est ex parte modi significandi, ut dictum est in primo articulo. Subsistens autem in divina natura est suppositum, et res naturæ divinæ. Et ideo cum negatur actus generandi a Deo, negatur non solum ab essentia divina, sed a re naturæ divinæ, et ejus supposito, ut est talis naturæ; et ideo est falsa, quia generatio non negatur a supposito divinæ naturæ, quia sic non conveniret Patri. Non ergo æquipollent dictæ duæ propositiones; sed istæ potius æquipollent : Deus non generat, et, nihil quod subsistit in divina natura generat, quarum quælibet est falsa.

Ad secundum conceditur major; sed minor non bene subsumitur. Debebat enim subsumi quod generare pertinet ad tale genus vel tale, et concludi quod non generare pertinet ad illud idem. Et arguens subsumit quod generare est quid personale, et concludit quod ideo non generare erit quid personale. Et ideo consequentia nulla est. Non generare enim non est personale, cum æque conveniat essentiæ sicut personæ; immo non convenit essentiæ ratione personæ. Et ideo argumentum non valet, nec concludit quod ly non generare determinet hoc nomen, Deus, ad standum pro aliqua persona determinata ; præsertim quod illa negatio tenetur ibidem neganter, et tantumdem valet ac si diceretur, non Deus generat, ubi patet quod non restringitur ly Deus ad standum pro aliqua persona determinata, quia ad illum sensum negaret solum sanctus Thomas quod ly Deus stet pro persona in hac : Deus non genuit.

Ad tertium conceditur conclusio, scilicet quod in ista, Deus non generat, ly Deus stat non solum pro essentia, sed pro quocumque divino subsistente, sive sit essentia, sive persona. Cum enim dicit sanctus Thomas quod in ea nihil ponitur quod determinet ly Deus ad standum pro persona Filii, non intendit quod in illa propositione non stet pro ulla persona; sed solum vult quod non stet distincte, et in speciali, pro aliqua persona determinata, sed pro natura divina, ut et pro re naturæ divinæ dictum fuit. Hoc nomen enim, Deus, de sua naturali suppositione stat pro natura divina, ut in habente, vel pro subsistente in ea. Subjectum igitur dictæ propositionis supponit indistincte pro re divinæ naturæ. Et quia negatio intelligitur præcedere totum negans, cum in singularibus non referat negationem præponere vel postponere; ideo per eam designatur generationem nullo modo convenire rei subsistenti in natura divina.

Ad quartum patet per dicta. In illa enim propositione subjectum stat non solum pro essentia, nec restringitur ad aliquam personam in speciali, sed indistincte pro quolibet in divina natura subsistente. Et cum dicitur quod tunc est vera, quia indefinita etc. dicitur quod illa propositio tantum valet ac si esset universalis negativa. Idem enim est dicere : Socrates non currit, et : nihil quod est Socrates currit; sic in proposito : Deus non generat, et : nihil quod est Deus generat.

Ad quintum dicitur quod quandocumque nomen naturæ supponit pro ipsa natura, vel pro re talis naturæ in quantum hujusmodi, et non pro aliquo supposito determinato illius naturæ, tunc quidquid negatur ab illo intelligitur negari a re naturæ, in quantum res talis naturæ est, ac per hoc sibi repugnare. Quod enim ab aliquo removetur, in quantum tale est, ei repugnat. Cum enim dicitur : homo non est albus, si ly homo staret ibi pro natura humana præcise, vel pro subsistente in tali natura in communi, non pro isto vel illo, tunc idem esset dicere : homo non est albus, et dicere : homo, in quantum hujusmodi, non est albus. Sic autem est in proposito. — Potest etiam aliter dici, concedendo antecedens et negando consequentiam. Nam licet de forma illa consequentia non valeat : Deus non generat, ergo Deo repugnat generatio; tamen valet in ista materia. Nam in divinis ad intra, quidquid non convenit repugnat; quia quidquid potest ibi esse, jam ibi est. Ergo quidquid ibi non est non potest ibi esse, sed repugnat. Generatio autem divinæ personæ est ad intra; quapropter consequentia valuit in ista materia, etsi non in alia.

ARTICULUS III.

DE VERITATE HUJUS : DEUS GENUIT DEUM

A. — CONCLUSIO

Quantum ad tertium articulum, sit

Ista conclusio : Quod hæc est vera : Deus genuit Deum; et non solum vera, immo propria.

Hanc declarat sanctus Thomas, prima parte, q. 39, art. 4, ubi ait : « Quidam dixerunt quod hoc nomen, Deus, et similia, proprie, secundum suam naturam, supponunt pro essentia; sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quod in Deo idem sit habens et quod habetur; et sic, habens Deitatem, quod significat hoc nomen, Deus, est idem quod Deitas. Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res (α) significata per nomen, sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen, Deus, designat divinam essentiam, ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, homo, humanitatem in supposito; alii melius dixerunt, quod scilicet hoc nomen, Deus, ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen, homo. Quandoque igitur hoc nomen, Deus, supponit pro essentia, ut cum dicitur : Deus creat; quia hoc prædicatum convenit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est Deitas. Quandoque vero supponit personam : vel unam tantum, ut cum dicitur : Deus generat; vel duas, ut cum dicitur : Deus spirat; vel tres, ut cum dicitur : *Regi sæculorum immortali invisibili Deo,* etc. 1. *Timot.* cap. 1, (v. 17), et ultimo. » — Hæc ille. — Vult ergo dicere quod in ista : Deus generat Deum, subjectum supponit determinate pro persona Patris, secludendo essentiam, ratione additi personalis. Et quia sic supponendo, propositio est vera et propria, sequitur quod proprie loquendo illa sit vera.

Eamdem conclusionem tenet primo *Sententiarum,* dist. 4, q. 1. art. 1.

B. — OBJECTIONES

Sed hanc conclusionem dicit Aureolus (1. *Sentent.,* dist. 4, q. 1, art. 3) deficere in sua probatione tripliciter.

Primo quidem in hoc quod dicit quod hoc nomen, Deus, non supponit pro persona, cum dicitur : Deus creat. Actiones namque sunt suppositorum. Sed creare est agere. Ergo cum dicitur, Deus creat, stat ibi ly Deus pro suppositis et personis.

Secundo, ad idem. Non magis abstrahit creatio, quam abstrahat intellectio beatorum. Sed probatum, inquit, est quod intellectio (α) beatorum non potest præcise terminari ad essentiam, tanquam ad illud quod videtur; sed (β) necessario terminatur ad personam, pro eo quod est res habens propriam veritatem, essentia vero non habet. Ergo multo minus creatio poterit præcise profluere ab essentia; sed fluet de necessitate a tribus personis, quamvis per rationem formalem.

Deficit iterum, secundum eum, dicta probatio in eo quod ait hoc nomen, Deus, supponere pro tribus personis, cum dicitur : Regi sæculorum etc. Illi enim soli debetur honor qui creat. Sed iste est Deus, prout subsistit in tribus personis. Ergo Deus qui creat supponit pro tribus, et non pro natura tantum. Cujus oppositum tu primo loco dixisti, ita quod secundum dictum videtur primo repugnare.

Tertio. Deficit, inquit, dicta probatio in hoc quod dicit Deum nunc supponere pro essentia, nunc pro persona. Semper enim supponit pro persona. Si enim aliquando non supponeret pro persona, sed tantum pro natura, hoc esset maxime quando de Deo prædicaretur essentia, vel aliquod essentiale; sed etiam tunc supponit pro persona. Dicendo enim : Deus est essentia; vel : Deus creat, aut intelligit; vel similia, sensus est quod habens deitatem est essentia divina, et quod personæ quæ sunt Deus sunt ipsamet essentialia. Ergo Deus semper supponit pro persona vel personis. Et si dicatur quod non, cum dicitur : tres personæ sunt unus Deus, non sunt una persona, sed tantum una essentia; dicendum, inquit, quod tunc etiam supponit non tantum pro divinitate, immo pro habente divinitatem. Est enim sensus : tres personæ sunt unus Deus, id est unum sunt in habendo divinitatem, licet sint tres habentes. Nec est idem sensus, tres personæ sunt una deitas, et, tres personæ sunt unus Deus. Ibi enim prædicatur absolute divinitas, hic autem habens divinitatem.

C. — SOLUTIONES

Ad primum. Ad ea quæ primo inducit respondetur quod false imponit sancto Thomæ quod ipse dixerit in ista, Deus creat, subjectum supponere pro essentia, ita quod nullo modo pro persona. Sanctus Thomas enim, primo *Sententiarum,* dist. 29, q. 1, art. 4, ad 2um, ponit quod actus creandi convenit divinæ naturæ et ejus suppositis. Non enim oportebat arguentem laborare ad probandum quod creatio non potest præcise terminari ad essentiam sine personis, cum sanctus Thomas, prima parte, q. 45, art. 7, ad tertium, dicat et gratis concedat quod creare est commune toti Trinitati. Et sic patet solutio

Ad secundum. Ad illud quod secundo loco propo-

(α) *res.* — *pars* Pr.

(α) *intellectio.* — *intentio* Pr.
(β) *sed.* — *si* Pr.

nit, ubi vult probare contradictionem in dictis sancti Thomæ, dicendum, juxta præmissa, quod in ista, Deus creat, subjectum stat pro essentia, et pro re habente divinitatem, et hoc distincte; sed pro personis stat indistincte, immo pro totâ Trinitate. Et ideo non est contradictio dicere quod in hac, Deus creat, subjectum supponit distincte pro personis, et dicere quod in hac, Regi sæculorum etc., ly Deo stat pro tribus personis.

Ad tertium. Ad illud quod tertio proponit dicitur similiter quod procedit ex malo intellectu dictorum sancti Thomæ. Non enim intendit sanctus Thomas quod hoc nomen, Deus, quandoque supponat pro essentia, quin supponat pro persona ibidem distincte vel indistincte. Sed ad hunc sensum dicit quod aliquando supponit pro persona, aliquando pro essentia, quia scilicet quandoque supponit distincte pro isto et non pro illo, quandoque econtra, quandoque vero supponit pro persona sic quod non pro essentia, ut cum dicitur, Deus generat; nunquam tamen stat pro essentia, quin implicite vel explicite stet pro persona. Et quod ista sit mens sancti Thomæ patet. Nam si quandoque staret pro essentia, et non pro persona, maxime videretur esse in ista, Pater et Filius sunt unus Deus, vel in ista, Trinitas est unus Deus; sed tamen, secundum mentem sancti Thomæ, in utraque istarum ly Deus stat implicite pro personis. Quod patet. Nam, prima parte, q. 36, art. 4, dicit idem esse judicium de istis, Pater et Filius sunt unus Deus, et, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. Sicut enim Pater et Filius sunt unus Deus, propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, Deus; ita sunt unum principium Spiritus sancti, propter unitatem proprietatis importatæ in nomine principii. Et tamen, eodem articulo post pauca, scilicet respondendo ad quartum et quintum, dicit quod in secunda propositione ly principium supponit confuse pro duabus personis indistincte. Ergo eodem modo haberet dicere de prima propositione, scilicet Pater et Filius sunt unus Deus, quod ly Deus supponit pro duabus personis indistincte, et habet suppositionem confusam. Item, tertio *Sententiarum*, dist. 1, q. 2, art. 4, in responsione ad sextum, dicit quod in ista, Trinitas est unus solus verus Deus, ly Deus supponit rem naturæ divinæ indistincte. Rem autem naturæ vocat suppositum, eodem lib. 3, dist. 6, q. 1, art. 1. Cum igitur in istis propositionibus quæ dictæ sunt, scilicet, Trinitas est unus solus verus Deus, et, Pater et Filius sunt unus Deus, ly Deus supponit pro essentia et pro re illius naturæ, sequitur quod secundum eum nunquam supponit pro essentia, quin implicite vel explicite supponat pro persona; cum hujusmodi oppositum maxime videretur sensisse in dictis propositionibus; quod tamen non fecit.

Ad argumentum in pede quæstionis factum dicitur quod « licet hoc nomen, Deus, significet essentiam, tamen quantum est de se supponit habentem essentiam et rem naturæ, etiam non intellectis personis quas fides dicit. Unde potest supponere pro persona, etiamsi ab alio non restringatur. Et quia supponit personam indistincte, ideo potest stare pro persona in locutione pro qua reddit propositionem veram. Unde in hac locutione, Deus generat Deum, Deus in subjecto stat pro Patre, in apposito pro Filio. » Istam solutionem ponit sanctus Thomas, primo *Sententiarum*, ubi supra (dist. 4, q. 1,) art. 2, ad 2um. In *Summa* autem, scilicet prima parte, q. 39, art. 4, ad secundum, dicit quod ista ratio solum procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen, Deus, non habet naturalem suppositionem pro persona. Nos autem qui oppositum ponimus, non oportet ponere quid restringat eum ad standum pro persona.

Et hæc de quæstione prædicta.

QUÆSTIO II.

UTRUM IN DIVINIS ABSTRACTUM PRÆDICETUR DE CONCRETO

Secundo quæritur juxta eamdem distinctionem : Utrum in divinis abstractum prædicetur de concreto; utpote : Utrum Deus sit deitas sua vel sua essentia.

Et arguitur quod non. Quia nihil est in seipso. Sed deitas est in Deo. Ergo Deitas non est Deus. — Et similiter, nec aliquod concretum prædicatur ibidem de suo abstracto, vel econtra.

In oppositum arguitur sic. Abstractum et concretum differunt sicut habens et illud quod habetur; et iterum sicut quod est et quo est. Sed talia in divinis non differunt. Dicit enim Augustinus 15. *de Trinitate,* quod ideo divina natura est simplex, et non est aliud habens et aliud quod habetur, sicut in cæteris. Et Boetius, in libro *de Hebdomadibus,* dicit quod in solo Deo non differt quod est et quo est.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo videbitur quomodo tam in Deo quam in creaturis se habent abstractum et concretum, vel natura et naturæ suppositum. In secundo movebuntur dubitationes.

Quantum ad primum articulum, sciendum quod ista quæstio potest poni sub multiplici forma. Prima est : An abstractum et concretum de se invicem prædicentur. Secunda est : An suppositum et natura sint idem. Tertia est : An quod quid est sit idem cum eo cujus est. Et quantum ad utrumque sensum ponam conclusiones.

ARTICULUS I.

QUOMODO TAM IN DEO QUAM IN CREATURIS SE HABENT ABSTRACTUM ET CONCRETUM, VEL NATURA ET NATURÆ SUPPOSITUM

Prima conclusio est quod in creaturis abstractum et concretum prædicantur de se invicem in formis generalibus, non autem semper in formis specialibus.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 21, art. 4, ad quartum, ubi ait : « Aliter est in formis generalibus, et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur prædicatio concreti de abstracto, ut dicatur quod albedo est alba, vel calor est calidus, ut patet etiam per Dionysium, cap. 2. *de Divinis Nominibus*. Sed in formis generalibus hujusmodi prædicatio recipitur ; dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas est bona, et unitas est una. Cujus ratio est : quia quod primo cadit in apprehensione est ens ; unde oportet quod cuique apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo, cum apprehendit essentiam alicujus, dicit illam esse ens ; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut, bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quædam sunt quæ concomitantur inseparabiliter rationem entis, ut unum, bonum et hujusmodi, oportet quod de quolibet apprehenso prædicentur eadem ratione qua ens. Unde dicimus quod essentia est una et bona ; et similiter dicimus quod unitas est una et bona, et ita de bonitate et albedine, et ita de qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non concomitatur inseparabiliter rationem entis ; unde potest apprehendi forma albedinis sine hoc quod attribuatur ei esse album. Unde non cogimur dicere quod albedo est alba. » — Hæc ille, in forma.

Consimiliter dicit secundo *Sententiarum*, dist. 27, q. 1, art. 2, in responsione ad primum, ubi ponit distinctionem de nominibus exprimentibus formas generales et speciales.

Secunda conclusio est quod in rebus materialibus differt secundum rem natura et suppositum naturæ.

Sed antequam veniam ad probationem conclusionis, præmittam quid nominis suppositi et naturæ. Quid nominis suppositi ostendit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 6, q. 1, art. 1, quæstiuncula prima, ubi sic ait : « Cum omne, inquit, particulare habeat respectum ad communem naturam et ad proprietates, potest secundum utrumque (α) respectum nominari, tam per nomen primæ intentionis, quam per nomen secundæ intentionis. Hoc enim nomen, res naturæ, est nomen primæ impositionis, significans particulare per respectum ad naturam communem. Hoc vero nomen, suppositum, est nomen secundæ intentionis, significans ipsam habitudinem particularis ad naturam communem, in quantum subsistit in ea ; particulare vero, in quantum exceditur ab ea. Sed quia accidentia consequuntur naturam ; ideo omne nomen significans particulare secundum respectum ad proprietates, designat etiam ipsum per respectum ad naturam communem. Hoc autem potest fieri dupliciter : vel per nomen primæ impositionis ; et sic est hypostasis communiter in omnibus (α) substantiis, persona vero in omnibus rationalibus (β) : vel per nomen secundæ impositionis ; et sic est individuum in quantum est indivisum in se, singulare vero in quantum est divisum ab aliis ; unde singulare idem est quod divisum. Est autem alia differentia attendenda inter illa (γ) : quia quædam istorum communiter significant particulare in quolibet genere, sicut particulare, individuum, singulare ; quædam vero particulare tantum in genere substantiæ, sicut res naturæ, suppositum, persona, hypostasis. Quia vero ratio substantiæ est quod per se subsistat, inde est quod nullum istorum dicitur nisi de re completa et subsistenti per se. Unde non dicuntur neque de parte, neque de accidente, de quibus alia dici possunt, quæ in omnibus generibus inveniuntur. Quamvis enim hæc albedo vel manus dicatur individuum vel singulare, non tamen potest dici hypostasis, vel suppositum, aut res naturæ. » — Hæc ille.

Item, eodem articulo, quæstiuncula secunda, ad secundum argumentum, dicit quod « suppositum non importat suppositionem indignitatis vel potentialitatis, alias personæ non dicerentur supposita divinæ naturæ, sed solum suppositionem quantum ad communitatem, in quantum natura communis excedit in prædicatione suppositum actu vel potentia ». — Hæc ille.

Idem ponit, prima parte, q. 29, art. 1 et 2 ; et primo *Sententiarum*, dist. 23, q. 1, art. 1. Item *de Potentia Dei*, q. 9, art. 1.

Ex quibus omnibus habetur quod individuum substantiæ habet quandoque quatuor nomina. Dicitur enim suppositum, res naturæ, subsistentia, hypostasis. Individuum enim substantiæ, secundum quod per se exsistit et non in alio, dicitur subsistentia ; illa enim dicimus subsistere, quæ non in alio, sed in seipsis exsistunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ, sic dicitur res naturæ, sicut homo dicitur res naturæ humanæ. Secundum vero quod

(α) *secundum utrumque respectum.* — *secundum utramque* Pr.

(α) *in omnibus.* — *ab omnibus* Pr.
(β) *persona vero in omnibus rationalibus.* — Om. Pr.
(γ) *illa.* — *ista* Pr.

subjicitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Suppositum autem dicitur, secundum quod ponitur sub natura communi, sicut particulare sub specie vel genere.

Sic igitur patet quid est suppositum, scilicet individuum substantiæ subsistens in genere substantiæ et in completa specie. Non enim omne individuum substantiæ dicitur suppositum; nam neque anima, nec aliqua pars substantiæ dicitur suppositum; quia quodlibet illorum habet naturam unibilitatis, vel non est in completa specie. Nec etiam talia dicuntur hypostases, vel substantiæ, vel hujusmodi, ut patet prima parte, q. 29, art. 1, ad quintum; et q. 75, art. 2, ubi habetur quod anima non est quid completum in specie.

Quid autem significetur nomine naturæ ostendit sanctus Thomas, 3. parte, q. 2, art. 1 : « Sciendum, inquit, quod nomen naturæ a nascendo dictum est vel sumptum. Unde primo impositum est hoc nomen ad significandum generationem viventium, quæ nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium hujusmodi generationis. Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit 2. *Physicorum* (t. c. 3), quod *natura est principium motus in eo in quo est per se, et non per accidens.* Hoc autem principium vel est forma, vel materia. Unde natura quandoque dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis in eo quod generatur est essentia speciei quam significat diffinitio, inde est quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam diffinit in libro *de Duabus naturis,* dicens : *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia,* quæ scilicet complet diffinitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. » — Hæc ille.

Eamdem ponit distinctionem, prima parte, q. 29, art. 1, ad quartum; et 3. *Sententiarum,* dist. 5, q. 1, art. 2; et similiter 2. *Sententiarum,* dist. 37, q. 1, art. 1; et multis aliis locis. .

Istis præmissis, probatur conclusio, accipiendo naturam ultimo modo; scilicet quod in rebus materialibus natura et suppositum secundum rem differant. Ipse enim sanctus Thomas, prima parte, q. 3, art. 3, sic eam probat dicens : « Sciendum quod in rebus compositis ex materia et forma necesse est quod differat natura vel essentia, et suppositum; quia essentia vel natura comprehendit in se tantum illa quæ cadunt in diffinitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in diffinitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis cum omnibus accidentibus individuantibus ipsam non cadit (α) in diffinitione speciei; non enim in diffinitione hominis cadunt hæ carnes et hæc ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid hujusmodi. Unde hæ carnes et hæc ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate. Et tamen in eo qui est homo includuntur. Unde illud quod est homo habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non totaliter est idem homo et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia diffinientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. » — Hæc ille.

Idem ponit, primo *Sententiarum,* dist. 23, q. 1, art. 1. « In compositis, inquit, ex materia et forma essentia non dicit formam tantum, sed totum compositum; et hoc dicitur quidditas vel natura rei. Et ideo dicit Boetius, in commento *Prædicamentorum,* quod οὐσία significat compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia determinata determinatis accidentibus substante (β), in qua individuatur forma; quia hujusmodi compositum dicit hoc nomen, Socrates. Hæc autem materia determinata est sicu recipiens illam naturam communem. Et ideo natura vel essentia dupliciter significatur : scilicet ut pars, quando natura communis sumitur cum præcisione cujuslibet ad naturam non (γ) pertinentis communem; sic enim materia determinata supervenit in compositionem singularis demonstrati; sicut hoc nomen, humanitas; et sic non prædicatur, nec est genus, nec species, sed ea formaliter denominatur homo. Aliquando autem significatur ut totum, secundum quod ea quæ ad naturam communem non pertinent, sine præcisione intelliguntur; sic enim includitur (δ) in potentia, etiam (ε) materia determinata, in natura communi; et sic significatur hoc nomine, homo. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei,* q. 9, art. 1, demonstravit istam conclusionem in hunc modum : « Philosophus, inquit, in 5. *Metaphysicæ* (t. c. 15), dicit substantiam dupliciter dici. Dicitur enim uno modo substantia ipsum subjectum ultimum, quod non prædicatur de alio; et hoc est particulare in genere substantiæ. Alio modo dicitur substantia natura illius subjecti. Hujus autem distinctionis est ratio, quia inveniuntur plura supposita in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distingui illud quod est unum ab alio quod multiplicatur. Natura enim communis (ζ) est quam significat diffinitio, indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur.

(α) *cadit.* — *cadunt* Pr.
(β) *substante.* — *substantiæ* Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.
(δ) *sic enim includitur.* — Om. Pr.
(ε) *etiam.* — Om. Pr.
(ζ) *communis.* — Om. Pr.

Quidquid igitur est in re ad naturam communem pertinens (α), sub significatione essentiæ continetur; non autem quidquid est in substantia particulari est hujusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares ejusdem naturæ. Hoc autem quod est in substantia particulari præter naturam communem, est materia individualis, quæ est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia, quæ materiam prædictam determinant. Comparatur igitur essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus ex materia et forma compositis essentia non est omnino idem quod suppositum; unde non prædicatur de supposito : non enim dicitur quod Socrates sit sua humanitas. » — Hæc ille. — Et post pauca : « Essentia, inquit, in substantiis materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis. » — Hæc ille.

Item, in tractatu quem fecit *de Esse et Essentia* (c. 3) sic ait : « Cum humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod est homo, patet quod a significatione ejus excluditur vel præscinditur materia designata. Et quia pars non prædicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate prædicatur. Unde dicit Avicenna : Quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita ; sicut humanitas, licet sit composita, non est homo, immo oportet quod sit recepta (β) in aliquo quod est materia designata. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod in substantiis materialibus differt quod quid est et illud cujus est.

Istam ponit sanctus Thomas super 7. *Metaphysicæ* (t. c. 41), in illo capitulo *Dubitatur autem merito*, ubi dicit Aristoteles hæc verba : *Quod quid erat esse et unumquodque in quibusdam quidem idem est, ut in primis substantiis, ut curvitas et curvitati esse idem, si prima est. Dico autem primam, quæ non dicitur per aliud in alio esse, et subjecto ut materia. Quæcumque vero ut materia aut recepta cum materia non idem. Neque secundum accidens unum, ut Socrates et musicum.* Super quibus verbis dicit sanctus Thomas in *Scripto super Metaphysicam* (7. *Metaphys.*, lect. 11) : « Attendendum, inquit, est quod ab hac sententia quam supra posuerat, scilicet quod quod quid est est (γ) idem cum unoquoque cujus est, duo hic excipit, scilicet illa quæ dicuntur per accidens, et substantias materiales, cum superius non exceperit nisi illa quæ dicuntur per accidens. Oportet autem non solum ista excludi, sed etiam substantias materiales. Sicut enim supra dictum est, quod quid erat esse est id quod significat diffinitio ; diffinitio autem non assignatur individuis, sed speciebus ; et ideo materia individualis, quæ est principium individuationis, est præter quod quid erat esse. Impossibile autem est in rerum natura esse speciem nisi in hoc individuo. Unde oportet quod quælibet res naturæ, si habeat materiam quæ est pars speciei, quod est pertinens ad quod quid est, quod etiam habeat materiam (α) individualem, quod non pertinet ad quod quid est. Unde nulla res naturæ, si materiam habeat, est ipsum quod quid est ; sed est habens illud. Sicut Socrates non est humanitas, sed humanitatem habens. Si autem esset possibile esse hominem compositum ex corpore et anima, qui non esset (β) hic homo compositus ex hoc corpore et ex hac anima, nihilominus esset suum quod quid erat esse, quamvis haberet materiam. Licet autem homo non sit præter singularia in rerum natura, est tamen in ratione ; quod pertinet ad logicam considerationem. Et ideo superius, ubi logice consideravit de quod quid erat esse, non excludit substantias materiales, quin in illis esset idem quod quid est cum eo cujus est : homo enim communis est idem cum suo quod quid est, logice loquendo. Nunc autem, postquam jam descendit ad principia naturalia quæ sunt materia et forma, et ostendit quomodo diversimode comparantur ad universale et particulare quod subsistit in natura, excipit hic, ab eo quod supra dixerat idem esse quod quid est cum unoquoque cujus est, substantias materiales in rerum natura exsistentes. » — Hæc ille.

Item, in illo capitulo : *Utrum autem idem*, etc. sic dicit sanctus Thomas in fine (7. *Metaphysicæ*, lect. 5) : « Sciendum, inquit, quod quod quid erat esse est illud quod significat diffinitio. Unde, cum diffinitio prædicetur de diffinito, oportet quod quid est prædicari de diffinito. Non est igitur quod quid est (γ) esse hominis humanitas, quæ de homine non prædicatur, sed animal rationale mortale. Humanitas enim non respondetur quærenti quid est homo, sed animal rationale mortale. Sed tamen humanitas accipitur ut principium formale ejus quod est quod quid erat esse ; sicut et animalitas accipitur ut principium generis, et non ut genus ; et rationabilitas ut principium differentiæ, non autem ut differentia. Humanitas autem pro tanto non omnino est idem cum homine, quia importat principia essentialia hominis, cum præcisione omnium accidentium. Est enim humanitas qua homo est homo ; nullum autem hominis accidentium est quo homo est homo. Unde

(α) *pertinens.* — Om. Pr.
(β) *recepta.* — *receptiva* Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.

(α) *materiam.* — Om. Pr.
(β) *esset.* — *est* Pr.
(γ) *est.* — *esse* Pr.

omnia accidentia hominis excluduntur a significatione humanitatis. Hoc ipsum autem quod est homo est quod habet principia essentialia, cui possunt accidentia inesse. Unde, licet in significatione hominis non includantur accidentia hominis, non tamen homo significatur ut aliquid separatum ab accidentibus. Et ideo homo significatur ut totum, et humanitas significatur ut pars. Si autem est aliqua res, in qua non sit aliquod accidens, ibi necesse est quod nihil differat abstractum a concreto, ut maxime patet in Deo. » — Hæc ille.

Si autem dicatur quod istud dictum secundum contradicit primo ; primo enim dixerat quod in rebus materialibus quod quid est differt ab eo cujus est, hic autem dicit quod prædicatur de illo, quæ videntur repugnare ; dicendum quod primo loquebatur de quod quid est, prout sumitur cum præcisione omnium extraneorum ; hic autem loquitur de quod quid est, sumpto sine præcisione et sine inclusione actuali, licet cum implicita. Unde sanctus Thomas in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 3) sic ait : « Essentiam hominis significat hoc nomen, homo, et hoc nomen, humanitas, sed diversimode. Quia hoc nomen, homo, significat eam ut totum, in quantum scilicet non præscindit designationem materiæ, sed implicite continet eam et indistincte, sicut genus continet differentiam; et ideo hoc nomen, homo, prædicatur de individuis. Sed hoc nomen, humanitas, significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi illud quod est hominis, in quantum est homo, et præscindit omnem designationem ; unde de individuis non prædicatur. Et propter hoc etiam nomen essentiæ quandoque invenitur prædicatum de re : dicimus enim Socratem esse quamdam essentiam ; et quandoque negatum, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod in substantiis spiritualibus creatis, cujusmodi sunt angeli, abstractum non prædicatur de concreto ; nec suppositum est omnino idem secundum rem quod sua essentia vel natura.

Hanc ponit sanctus Thomas in *Quolibeto* 2, q. 2, art. 2, ad primum, ubi dicit sic : « Non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens præter essentiam speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus, quæ non componuntur ex materia et forma ; et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod natura. Hoc tamen est aliter et aliter in utrisque. Dupliciter enim aliquid accipitur ut accidens præter rationem speciei. Uno modo, quia non cadit in diffinitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum ; sicut rationale accidit animali, utpote præter diffinitionem ejus exsistens, et tamen est determinativum essentiæ animalis ; unde est essentiale homini, et de ratione ejus exsistens. Alio modo accidit alicui aliquid, quia nec in ejus diffinitione ponitur, nec est determinativum alicujus essentialium principiorum ; sicut albedo accidit homini. His igitur quæ sunt composita ex materia et forma accidit aliquid præter rationem speciei exsistens utroque modo. Cum enim de ratione humanæ speciei sit quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animæ est præter rationem speciei ; et accidit homini, in quantum est homo, quod componatur et quod sit ex hac anima et hoc corpore. Sed hoc convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si diffiniretur, quod esset ex hac anima et hoc corpore ; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma, præter rationem speciei, multa alia, quæ non sunt determinativa essentialium principiorum. Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quædam præter rationem speciei, quæ non sunt determinativa essentialium principiorum ; quia ipsum esse angeli est præter ejus essentiam seu naturam, et alia quædam ei accidunt, quæ omnia pertinent ad suppositum, non autem ad naturam. Non tamen accidit eis aliquid determinativum esse speciei ; quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per seipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia ; unde per seipsam est non multiplicabilis, neque prædicabilis de pluribus (α). Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid præter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quæ attribuuntur (β) supposito et non naturæ ; propter quod suppositum non est in eis omnino idem quod natura. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod in solo Deo non differt suppositum et natura, abstractum et concretum.

Istam ponit sanctus Thomas eodem *Quolibeto*, et eodem articulo, dicens : « Cuicumque potest accidere aliquid quod non sit de ratione naturæ suæ, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturæ solum includitur illud quod est de ratione speciei ; suppositum autem non solum habet ea quæ ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quæ ei accidunt ; et ideo suppositum significatur ut totum, natura autem, seu quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens præter ejus essentiam ; quia suum esse est sua essentia. Et ideo in Deo idem est suppositum et natura. » — Hæc ille.

Item, in tertia parte, q. 2, art. 2. « In rebus, inquit, subsistentibus, in quibus aliquid contingit inveniri quod non pertinet ad rationem speciei, sci-

(α) *est non multiplicabilis neque prædicabilis de pluribus. — est multiplicabilis non prædicabilis de pluribus* Pr.
(β) *attribuuntur. — accidunt* Pr.

licet accidentia et principia individuantia; in talibus secundum rem differt suppositum et natura, non quasi aliqua omnino separata, sed quia in supposito includitur natura speciei, et superadduntur quædam alia quæ sunt præter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui (α). Et propter hoc in talibus non prædicatur natura de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua nihil est omnino præter rationem speciei vel naturæ suæ, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi; quia natura dicitur, secundum quod est essentia quædam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. » — Hæc ille.

Item, prima parte, q. 40, art. 1, ad primum dicit: « Considerandum, inquit, est quod propter (β) divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in creatis. Cum enim divina simplicitas excludat compositionem formæ et materiæ, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut divinitas et Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo est ejus essentia; et propter hoc sapientia et virtus sunt idem in Deo, quia ambo sunt divina essentia. » — Hæc ille.

Et in hoc primus articulus terminatur etc.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Gerardi de Carmelo. — Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia contra conclusiones.

Contra secundam arguit Gerardus de Carmelo in *Summa* sua sic.

Primo. Species de genere substantiæ prædicatur in primo modo dicendi per se de individuo, ut homo de hoc homine; quod non esset si individuum includeret accidentia; substantia enim non prædicatur de accidente etiam sumpto concretive in primo modo dicendi per se. Ergo hic homo non includit in sua significatione accidentia.

Secundo dicit istum modum dicendi esse insufficientem. Quia, licet conclusio quoquo modo declaret quod hic homo non est humanitas considerata in specie, non tamen declarat quare hic homo non est hæc humanitas; quia hæc humanitas non minus videtur includere hanc materiam et hos characteres quam hic homo. Et tamen hoc esset necessarium declarare; quia conclusio probanda non est de habitudine alicujus communis ad individuum, sed de habitudine individui vel singularis concreti ad suum abstractum. Deus enim est substantia singularis, et similiter sua essentia sive quidditas.

(α) *sui.* — *suam* Pr.

(β) *propter.* — *præter* Pr.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem arguit etiam Aureolus (dist. 4, q. 2, art. 2).

Primo. Diffinitio enim includit in se prædicata essentialia, quæ prædicantur in primo modo per se, ut dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ.* Sed abstracto repugnat prædicari per se primo modo; non enim est ista per se: Socrates est humanitas, vel, Socrates est rationabilitas aut animalitas. Ergo abstractum, sub ratione qua abstractum, non importat principia diffinientia; cujus oppositum conclusio ponit.

Secundo arguit sic. Principia diffinientia respondentur ad quæstionem factam per quid de diffinito; sunt enim partes quod quid est, ut dicitur 7. *Metaphysicæ* (t. c. 40). Sed nomen abstractum non respondetur ad interrogationem factam per quid. Interrogato enim quid est Socrates, non respondetur animalitas. Ergo idem quod prius.

Tertio ad idem. Diffinitio et diffinitum idem important, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 33). Sed concretum est quoddam diffinitum et non abstractum. Non ergo principia diffinientia importantur per abstractum, puta per humanitatem; sed magis per hominem et alia concreta.

Quarto. Nullum ens per accidens habet diffinitionem. Sed homo in concreto diffinitur. Ergo nullum accidens includit implicite aut explicite; cujus oppositum ponit conclusio.

Quinto. Diffinitio et diffinitum idem significant. Sed diffinitio nullum accidens includit, ut patet 7. *Metaphysicæ.* Non ergo concretum includit aliquod accidens.

Sexto. Intra (α) conceptum specificum non clauditur aliquod accidens individuale. Sed homo importat conceptum specificum. Non igitur hic homo ad humanitatem addit accidens individuale.

Septimo sic. Si concretum, puta homo vel Socrates, addit accidentia ad abstractum: aut includit illa intrinsece, tanquam ingredientia ejus constitutionem; aut includit illa extrinsece, tanquam connotata. Si detur primum, tunc homo vel Socrates erit ens per accidens in nullo prædicamento exsistens. Si detur secundum, tunc illa connotatio non impediet prædicationem humanitatis de homine, nec de Socrate. Quod patet. Tum quia voluntas et intellectus in divinis alia et alia connotant, ut dicit Magister. Deus enim intelligit mala, quæ tamen non vult; et tamen intellectus divinus est voluntas divina. Sic

(α) *intra.* — *infra* Pr.

a simili, si homo et humanitas non differunt in essentiali significato; sed quia homo accidentia connotat, non ex hoc tolletur mutua prædicatio. Tum quia prædicatio non impeditur per aliquid non faciens diversitatem inter subjectum et prædicatum, sub illa ratione qua unum enunciatur de alio. Sed connotatum, si non ingrediatur intrinsece rationem hominis, non tollit identitatem, nec facit diversitatem hominis ad humanitatem, nec econtra. Igitur non apparet ex hoc quin de se invicem possint mutuo prædicari.

Octavo. Si homo non prædicatur de humanitate aut econtra, hoc erit quia humanitas non dicit totum hominem, sed homo addit aliquid ad ipsam. Hoc autem impedire non potest; pro eo quod nihil addit. Nam substantiam non addit, nec accidens. Quia si accidens, tunc diceret ens per accidens; et non esset per se in prædicamento. Si autem substantiam, tunc in homine essent duæ specificæ naturæ, puta humanitas, et illa quam adderet homo. Relinquitur igitur quod nihil addit; et per consequens quod humanitas vere prædicetur de homine.

Nono arguit sic, 3. *Sententiarum*. Nam humanitas in Christo habet omnia accidentia quæ haberet si deponeretur; et tamen deposita esset suppositum, assumpta vero non est suppositum. Unde, secundum istum modum dicendi, non apparet quod Verbum assumpserit tantum naturam, si natura dicit rationem specificam sine accidentibus. Si dicatur quod non assumpsit naturam cum esse actualis exsistentiæ, hoc non valet; nam esse exsistentiæ indifferens est ad perseitatem et non perseitatem. Nam esse exsistentiæ et essentia idem sunt secundum rem; et ideo sicut essentia quædam est in alio, et quædam per se, ita et exsistentia; unde substantia exsistit per se, accidens vero habet esse in alio. Non igitur esse exsistentiæ est illud quod facit rem habere perseitatem tertii modi; alioquin omne habens esse haberet esse per se et ultra. Igitur suppositum non addit ultra essentiam esse exsistentiæ; quia suppositum dicit ens solitarium habens perseitatem tertii modi.

Decimo arguit idem. Nam si suppositum sic adderet ad naturam, tunc illud esset ens per accidens; et per consequens non esset prima substantia, nec esset in genere substantiæ, nec diffinitio de eo. Unde illa non esset per se : Socrates est animal rationale mortale, sicut nec illa : Socrates albus est animal rationale.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Gerardi de Carmelo. — Contra tertiam conclusionem arguit sic Gerardus de Carmelo, ubi supra.

Primo. Quia ista opinio inconvenienter allegat Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 41). Non enim est mens Philosophi quod ea quæ in se habent aliquod accidens non sint idem cum sua quidditate; sed est intentio ejus quod dicta per se sint idem cum sua quidditate, ut maxime patet in substantiis. Unde dicit, ibidem, quod *singulum non videtur esse aliud a sui substantia, et quod quid erat esse dicitur de singulari substantia.* Et infra, dicit quod *nihil prohibet esse quidem statim quid erat esse, si quidem substantia erat quid erat esse. In dictis vero secundum accidens non est idem.* Sed dicta secundum accidens vocat aggregata ex subjecto et accidente, quæ in *quinto* dixerat esse entia per accidens et unum per accidens, non autem substantias quæ in se habent aliquod accidens. Ipsæ enim sunt per se entia, si accipiantur seorsum ab intellectu sine accidente. Cum vero fingitur et accipitur aggregatum ex subjecto et accidente, tunc solum est ens per accidens et dictum per accidens, prout Philosophus loquitur ibidem. Et quod hæc sit intentio Philosophi patet ex textu expresse, et ex Commentatore, et omnibus expositoribus.

II. Argumenta Scoti. — Secundo arguit etiam Scotus, in *Quæstionibus super* 7. *Metaphysicæ*, ubi intendit probare quod in omnibus habentibus simpliciter quod quid est, idem est quod quid est cum eo cujus est.

Arguit igitur sic.

Primo. Quia, si quod quid est esset aliud ab eo cujus est, tunc non esset verum quod dicit Philosophus, scilicet quod singulum non est aliud a sui substantia. Hoc enim dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 41).

Secundo arguit. Quia, si sic, tunc nihil esset formaliter scitum vel ens. Consequens est falsum. Tenet consequentia. Quia unumquodque est scitum vel ens per intrinsecum sibi; et hoc est quod quid est.

Tertio arguit. Quia, si sic, idem esset seipsum et non esset. Probatio : quia bonum est bonum per naturam boni; sed si natura vel quod quid est boni sit separatum, jam non est illud.

Quarto arguit. Quia, si sic, esset processus in infinitum. Quia quæritur, de illo separato quod quid est, utrum habeat quod quid est vel non. Et tenet argumentum, si ponatur alia res.

Istas autem quatuor rationes dicit esse Philosophi.

Quinto arguit. Quia veritas in intellectu componente causatur ex veritate in re et identitate; et prior est naturaliter illa identitas quam ista veritas. Si ergo hæc est vera : Homo est homo, prior est identitas in re. Sed idem significat homo et quod quid est suum. Ergo homo et suum quod quid est idem sunt.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit sic Aureolus, primo *Sententiarum*

(dist. 4, q. 2, art. 2), probando quod suppositum non plus includat esse in substantiis immaterialibus aut aliis quam natura, nec concretum plus quam abstractum.

Primo sic. Illud quod potest concipi sub non esse, non includit in sui ratione esse. Sed concretum commune vel singulare est hujusmodi. Formans enim hanc propositionem : Homo non est, attribuit concreto non esse; et similiter formans istam : Hic angelus non est. Ergo falsum est quod suppositum angelicum includat esse plus quam natura specifica.

Secundo sic. Illud quod est indifferens ad esse et non esse non includit esse. Sed possumus loqui et disputare de rosa et aliis concretis, et similiter de quolibet supposito, angelico vel materiali, ignorando utrum sint; et per consequens sub indifferentia ad esse et non esse. Ergo nec concretum, nec suppositum, angelicum aut materiale, claudit in suo conceptu esse.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gerardi de Carmelo. — **Ad primum** contra secundam conclusionem dicitur concedendo majorem; sed minor negatur. Cujus causa est : quia natura designata cum præcisione et exclusione accidentium, quo modo significatur per hoc nomen, humanitas, non est genus nec species. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 4), sic ait : « Impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiæ secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentiæ principium ; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiæ secundum quod est res quædam exsistens extra singularia, ut Platonici ponebant; quia sic genus et species non prædicarentur de individuo; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; nec iterum illud separatum proficeret ad cognitionem singularis hujusmodi. Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiæ, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum quod est in individuo. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod, licet individuum materiale, puta Socrates, includat accidentia, nihilominus tamen species de illo prædicatur; quia species includit similiter accidentia implicite. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 9. *Quolibeto*, q. 2, art. 1, ad primum : « Homo dicit habens humanitatem, vel subsistens in humanitate, sine præcisione quorumcumque aliorum supervenientium essentialibus principiis speciei; quia per hoc quod dico, habens humanitatem, non præscinditur quin habeat colorem, et quantitatem, et alia hujusmodi. » — Hæc ille. — Hoc autem est implicite et potentialiter accidentia continere ; et est similis modus continendi quo genus continet implicite differentias quæ sibi quodammodo accidunt. Unde sanctus Thomas, in tractatu supra nominato (*de Ente et Essentia*, cap. 3), dicit : « Sicut illud quod est genus, prout prædicatur (α) de specie, implicat (β) in sua significatione, quamvis indefinite, totum quod determinate est in specie ; ita etiam illud quod est species, secundum quod prædicatur de individuo, oportet quod significet totum illud quod est essentialiter in (γ) individuo, licet (δ) indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis; unde homo de Socrate prædicatur. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod hic modus non est insufficiens, nec solum declarat quomodo se habent hic homo et humanitas, immo quomodo se habent hic homo et hæc humanitas, si dicta sancti Thomæ per longum videantur. Declarat enim quomodo Socrates est non humanitas ; et similiter patet in dictis ejus, quod Socrates non est hæc humanitas sua. Quod enim hæc fuerit mens sancti Thomæ, patet. Quia, secundum eum, aliud requiritur ad hoc quod humanitas sit hæc et individua, et aliud ad hoc quod aliquid sit suppositum, quo modo Socrates est suppositum. Unde, *Quolibeto* 9, ubi supra, dicit : « Ipsam naturam humanam in Christo nihil prohibet dicere esse quoddam individuum, aut singulare, vel particulare; et similiter quælibet pars humanæ naturæ, ut manus, pedes, et ossa, quorum quodlibet est quoddam individuum, non tamen quod de toto prædicetur; quia nullum eorum est individuum per se subsistens. » Ibidem etiam dicit quod humana natura, licet sit hæc et individua, non tamen est suppositum ; quia non subsistit, sed est in alio. Dico ergo quod cum Socrates habeat humanitatem individuatam, et ulterius aliqua alia quæ nec sunt de ratione humanitatis, nec faciunt ad individuationem ejus, sequitur (ε) quod Socrates non est hæc sua humanitas, sicut nec humanitas communis. Hæc enim humanitas est individuum, non tamen est suppositum ; quia non dicit totum quod est in Socrate. Licet Michaelis natura sit hæc et individua per seipsam, non tamen est hic Michael; immo differt aliqualiter, ut prius quarta conclusio declaravit.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum**

(α) *prædicatur.* — *prædicabatur* Pr.
(β) *implicat.* — *implicabat* Pr.
(γ) *in.* — Om. Pr.
(δ) *licet.* — *scilicet* Pr.
(ε) *sequitur.* — Om. Pr.

Aureoli dicitur quod principia diffinientia possunt dupliciter significari : vel per modum partis, vel per modum totius. Primo significata non prædicantur de habente, quod significatur per modum totius; et illo modo prædicata essentialia vel principia diffinientia importantur per nomen abstractum, cujusmodi est humanitas. Possunt nihilominus significari in concreto per modum totius, sicut per hoc nomen, homo; et isto modo prædicantur de Socrate. Et hoc superius exstitit declaratum.

Ad secundum et **ad tertium** patet solutio per idem. Conceditur enim **ad secundum** quod principia diffinientia respondentur ad quæstionem factam per quid, cum designantur per modum totius, non designata per modum partis.

Et **ad tertium** dicitur quod, licet abstractum non diffiniatur, hoc non concludit quin idem importetur per diffinitionem quod per abstractum, sed aliter et aliter; sicut a simili, humanitas non dicitur species, sed homo. Quomodo autem humanitas sit pars formalis individui, ostendit sanctus Thomas, dicens in præfato tractatu (*de Ente et Essentia*, cap. 3) : « Quia, inquit, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam; ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur (α), cum præcisione formæ determinatæ speciem perficientis, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans illud unde natura sumitur speciei, cum præcisione materiæ designatæ, significat partem formalem ; et (ϐ) ideo humanitas significatur ut forma quædam. Et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, formæ et materiæ, sicut forma domus superadditur partibus ejus integralibus; sed magis est forma quæ est totum, scilicet formam complectens et materiam ; tamen cum præcisione eorum per quæ materia nata est designari. » — Hæc ille. — « Et quia, inquit ibidem, pars non prædicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate prædicatur. » Sicut enim ipse ibidem ponit : « Sicut res constituta ex aliquibus non recipit prædicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit prædicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur. » Ipso enim attestante, 2. *Quolibeto*, q. 2, art. 2, « quod natura dicitur constituere suppositum, etiam in compositis ex materia et forma, non ideo dicitur quod natura sit una res, et suppositum sit alia res (hoc enim esset secundum opinionem ponentium quod natura speciei sit forma tantum, quæ constituit suppositum sicut totum); sed quia, secundum modum significandi, natura significatur ut pars, suppositum vero sicut totum, natura ut constituens, suppositum ut constitutum. » — Hæc ille.

Ex quo manifeste patet quod non fuit mens ejus quod suppositum, puta Socrates vel homo, sit quoddam totum integrale vel essentiale intrinsece compositum ex humanitate, sicut ex una parte integrali vel essentiali, et ex accidentibus designantibus materiam, sicut ex alia parte sui integrali vel essentiali; sed potius quod ipsamet res, quæ est humanitas ut non est signata sed præcisa ab omni quod non est de ratione ejus, est suppositum vel Socrates, ut est signata et subsistens. Quia tamen illa res modo opposito significatur in abstracto et in concreto, præsertim suppositali, ut nomine Socratis; ideo unum illorum alterius prædicationem non recipit : quia Socrates significat illam naturam cum multorum aliorum inclusione ; humanitas autem cum eorum præcisione. Et hunc sensum innuit ipse in præfato *Quolibeto*, quæstione secunda, articulo primo, ad primum. « Aliquando, inquit, ex his quæ simul junguntur relinquitur aliqua res tertia ; sicut ex anima et corpore constituitur humanitas qua homo est homo; unde homo componitur ex anima et carne. Aliquando autem ex his quæ simul junguntur non resultat aliqua tertia res, sed resultat quædam ratio composita ; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi. Et in talibus aliquid componitur ex seipso et ex alio; sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine. » — Hæc ille. — Ita in proposito. Suppositum, puta Socrates, dicitur componi ex natura humana et ex accidentibus, non quod sit tertia res ex substantia et accidente resultans, sed quia in sua significatione includit naturam et accidentia illam determinantia. Et ita Socrates est vera substantia accidentibus conjuncta, utrumque in sua significatione includens. Et ideo differt ab humanitate; quia includit aliam rem ab ea, non tanquam partem intrinsecam, sed tanquam determinativam suarum essentialium partium, puta materiæ et consequenter formæ.

Istam patet esse mentem Avicennæ, 5. *Metaphysicæ*, cap. 1. « Humanitas, inquit, non est humanitas alicujus, nisi propter accidentia quæ sunt in ipsa; quoniam nunquam invenitur sine accidentibus. Et tunc non accipitur secundum hoc quod est humanitas tantum. Postquam autem humanitas Platonis non est sua, nisi propter accidentia, tunc hæc accidentia habent actiones in individuo Platonis, eo quod ipsum compositum est ex humanitate et accidentibus quæ comitantur tanquam partibus ejus. » — Hæc ille. — Item, capitulo secundo, ostendens differentiam inter universale et totum, sic ait : « Natura totius non fiet

---

(α) *nomen significans id unde natura generis sumitur.* — *illud unde nomen generis sumitur* Pr.

(ϐ) A verbo *et ideo* usque ad *hæc ille*, sic habet Pr. *et ideo humanitas significatur ut forma quædam addita partibus essentialibus, scilicet formæ et materiæ, sicut forma domus superadditur partibus ejus integralibus, sed magis est forma quæ est totius, scilicet formam complectens et materiam, tamen cum præcisione eorum per quæ materia nata est designari. — Hæc ille.*

pars suarum partium ullo modo. Natura vero universalis pars est naturæ suorum particularium; quoniam hæ partes, aut sunt species quæ constituuntur a natura duorum universalium, scilicet generis et differentiæ; aut sunt individua quæ constituuntur ex natura omnium universalium et ex natura accidentium, quæ vestiunt ea cum materia. » — Hæc Avicenna. — Ista autem intelligo modo prædicto, scilicet quod Socrates componitur ex humanitate et accidentibus, non quasi tertium ex illis intrinsece constitutum, sed illo modo quo aliquid componitur ex se et ex alio.

Ad quartum dicitur quod nec Socrates nec homo est ens per accidens. Ens enim per accidens, quod nec diffinitur nec intrat prædicamentum, dicitur illud quod intrinsece constituitur ex duobus quorum unum accidit alteri, vel ambo alicui tertio, ut compositum ex musica et anima, vel compositum ex Grammatica et Logica. Sed non dicitur ens per accidens illud quod in sua significatione includit duas naturas, vel aliqua duo quorum unum accidit alteri. Primo modo Socrates non includit accidentia, nec similiter homo; sed secundo modo. Unde, sicut Christus non dicit ens per accidens, et tamen includit in sua significatione naturam divinam et humanam, secundum sanctos, (cujus causa est quia non includit eas velut partes sui); ita nec hic homo dicit ens per accidens, licet includat accidentia tanquam designantia sui partes essentiales. Unde Commentator, septimo *Metaphysicæ,* commento 41 : « Non est remotum ut aliquid in prædicamento qualitatis accipiatur in diffinitione ejus quod est in prædicamento substantiæ. »

Ad quintum dicitur quod diffinitio et diffinitum idem significant explicite et in actu ; sed nihil obstat diffinitum aliquid significare implicite, quod sua diffinitio nec implicite nec explicite significat. Sed abstractum bene significat omnino idem quod diffinitio concreti. Unde sanctus Thomas, super illud Boetii, de Hebdomadibus : *Diversum est esse et quod est,* sic ait (lect. 2) : « Considerandum, inquit, quod circa (α) quodlibet abstractum hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit præter essentiam suam, sicut humanitas et albedo, et quæcumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas est (β) ut quo aliquid est homo, et albedo ut quo aliquid est album. Non est autem homo per aliquid, formaliter loquendo, nisi per illud quod ad rationem hominis pertinet; et similiter, non est aliquid album, formaliter loquendo, nisi per illud quod pertinet ad rationem albi. Et ideo, hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quæ significantur in concreto; nam homo significatur ut quod habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem, et album habet albedinem, non prohibentur habere aliquid aliud quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his. Et ideo homo et album possunt aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et hæc est ratio quare albedo et humanitas significantur per modum partis, et non prædicantur de concretis, sicut nec aliqua pars de suo toto. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod concreta implicite significant aliquid quod non significat diffinitio, in quantum scilicet significant diffinitionem sine alicujus extranei præcisione non oppositi; hoc enim est significare in potentia et implicite.

(α) *circa.* — Om. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.

Ad sextum dicitur eodem modo sicut **ad quintum.**

Ad septimum dicitur quod Socrates importat de principali significato non solum ea quæ sunt de ratione hominis, immo ea per quæ est hic homo, quæ sunt extra rationem hominis, et accidentia tali essentiæ vel naturæ. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 2), sic ait : « Sciendum quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam, quæ sub determinatis dimensionibus consideratur. Hæc autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur; sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis non ponitur materia signata; non enim in diffinitione ponitur hoc os, et hæc caro, sed os et caro absolute, quæ sunt materia hominis non signata. Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt, nisi penes signatum et non signatum. » — Hæc ille. — Idem ponit, secundo *Quolibeto,* quæstione secunda, articulo secundo, ad 1um, ubi supra recitatum fuit, scilicet quod sicut rationale accidit animali sed essentiale est homini, sic determinatio corporis et animæ accidit homini, et est præter rationem ejus, sed convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si diffiniretur, quod esset ex hac materia et hoc corpore. — Item, primo *Sententiarum,* distinctione trigesimaquarta, quæstione prima, articulo primo, dicit quod « in creatis aliud est esse quam hypostasis vel suppositum, quia addit supra naturam determinationem materiæ, vel aliquid quod loco materiæ se habet, per quod natura individuetur et determinetur ad hoc singulare ». — Hæc ille.

Ex quibus patet quod concretum singulare, puta Socrates, in sua principali significatione includit accidentia ; concretum autem commune, puta homo, includit illa implicite modo prædicto, et non in actu, sicut suppositum individuale. Nec tamen sequitur quod sit ens per accidens; quia non includit ea ut intrinseca suæ naturæ, sed ut determinativa suarum partium essentialium, ita quod significat ea quasi connotando, in quantum significat suppositum pro materia subjecta, et præter hoc significat accidentia;

et significat subjectum in recto, et accidentia in obliquo. Socrates enim dicit naturam designatam talibus individualibus, in eis subsistentem.

Nec valent argumenta contra hoc per arguentem inducta. — Non quidem primum; quia non est simile de divina voluntate et intellectu. Quia quidquid sit de connotatione illorum, tamen in proposito est talis modus connotandi, quod suppositum materiale, in quantum hujusmodi, exigit aliquam rem ad sui exsistentiam, quam non exigit natura. Secus autem est de intellectu et voluntate in divinis. — Nec similiter valet secundum; quia minor falsa est. Accidentia enim faciunt diversitatem inter suppositum et naturam; quia, licet non plus sint partes hujus quam illius, tamen illa excluduntur a significatione naturæ, et includuntur in significatione suppositi. Et propter istum diversum, immo oppositum modum significandi, non admittitur prædicatio mutua suppositi et naturæ.

Ad octavum dicitur quod causa quare homo non prædicatur de humanitate, nec econtra, sæpe dicta est. Quia scilicet humanitas significat opposito modo illud quod significat homo: humanitas quidem per modum partis, homo autem per modum totius; humanitas cum præcisione accidentium ipsi naturæ, homo autem sine præcisione, immo cum inclusione aptitudinali vel implicita; ita quod, licet inclusio vel præcisio non sit de ratione alicujus illorum, tamen sequitur modum quo significatur hoc vel illud, ut superius diffuse declaratur. Dicitur ergo ad formam argumenti, quod homo addit ad humanitatem accidentia, non quidem actu vel explicite, sed potentialiter et implicite, tali modo qui impedit prædicationem unius de alio, et non includit ens per accidens in abstracto vel concreto.

Ad nonum dicitur quod argumentum procedit ex falso intellectu. Nam, licet sanctus Thomas dicat quod in materialibus suppositum addit supra naturam accidentia, non tamen dicit quod solum hoc addat. Secundum enim quod ipse dicit, prima parte, quæstione vigesima nona, articulo secundo, suppositum semper subsistit. Ista enim quatuor: suppositum, res naturæ, subsistentia, hypostasis, idem sunt secundum rem, licet differant ratione. Dicit enim sic : « Secundum Philosophum, quinto *Metaphysicæ* (t. c. 15), substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia ipsa quidditas rei quam significat diffinitio, secundum quod dicimus quod diffinitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Græci ουσιαν vocant, quam nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum, vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest nomine significante intentionem; et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus rerum, quæ sunt : res naturæ, subsistentia, et hypostasis; sed secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se exsistit et non in alio, vocatur subsistentia; illa enim subsistere dicimus quæ non in alio, sed in seipsis exsistunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ; sicut homo est res naturæ humanæ. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. » — Hæc ille. — Et articulo præcedenti, scilicet primo, in responsione ad quintum, sic ait : « Anima est pars humanæ speciei; et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quæ est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus, nec quæcumque alia pars hominis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod, secundum mentem ejus, suppositum in rebus materialibus addit accidentia supra naturam; sed generaliter de ratione suppositi est quod subsistat, et quod sit non unibile alteri per modum partis. Et ideo, licet humana natura in Christo habeat omnia illa accidentia individuantia quæ addit suppositum supra naturam in materialibus, non tamen hæc omnia quæ addit ratio suppositi super rationem essentiæ vel naturæ; ipsa enim nec subsistit, nec est inunibilis alteri ut pars formalis. Unde sanctus Thomas, tertia parte, quæstione secunda, articulo tertio, ad secundum, sic ait : « Hypostasis significat substantiam particularem, non quocumque modo, sed prout est in suo complemento; secundum vero quod venit in unionem alicujus magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus vel pes. Et similiter natura humana in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cujusdam completi, scilicet totius Christi prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum; sed illud completum, ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum. » — Hæc ille.

Sed arguitur contra istam responsionem.

Primo quia videtur innuere quod de ratione suppositi sit non esse in alio, et non esse unibile; et sic negatio (α) erit de ratione suppositi. Consequens videtur falsum apud multos. — Tum quia formalis ratio entis positivi non debet esse negatio. Sed suppositum dicitur positive sicut et natura. — Tum secundo, quia suppositum non est minus ens quam natura; igitur non plus includit negationem. — Tum tertio, quia natura non dicitur distingui a supposito per esse in alio; igitur nec suppositum a natura per non esse in alio. — Tum quarto, quia nullum suppositum creatum videtur plus constitui per relationem negativam quam per positivam; cum utrumque sit proprium supposito divino. — Tum quinto, quia negatio nulli repugnat nisi cui convenit opposita affirmatio formaliter vel virtualiter. Sed natura non habet aliam affirmationem ultra suppositum.

(α) *negatio*. — *nemo* Pr.

Igitur nulla negatio ei repugnat plus quam supposito. — Tum sexto, quia sequitur quod conceptus habentis, et ejus quod est, et totius ac complementi, et primæ substantiæ, esset formaliter negativus. — Tum septimo, quia tunc significatum pronominis, quod est subsistentia, secundum suum formale esset negatio; et ita negatio esset ratio demonstrandi rem per pronomina ego, tu, ille. — Tum octavo, quia negatio illa quam dicis sequitur ad rationem suppositi; ideo enim non unitur alteri, quia habet esse in se. Et sic videtur quod ratio suppositi nullo modo includat negationem.

Secundo arguitur contra dictam solutionem. Quia videtur innuere quod esse sit de ratione suppositi; subsistere enim est esse. Sed hoc consequens videtur falsum, propter rationes factas in argumento nono, reprobando responsionem ibi datam.

Tertio arguitur contra eam. Quia videtur innuere quod natura humana in Christo non habeat aliud esse quam esse divinæ essentiæ; et ideo non est suppositum. Istud autem videtur falsum multipliciter. — Tum primo, quia tunc Dei Filius non assumpsisset totam realitatem hominis, scilicet esse creatum naturæ humanæ. — Tum secundo, quia hoc est subtrahere a Christo potiorem perfectionem essentialem hominis, scilicet esse actualis exsistentiæ. — Tum tertio, quia prius natura humana fuit perfecta omnibus suis perfectionibus tam essentialibus quam accidentalibus, inter quas est ipsum esse, quam fuerit assumpta a Verbo. — Tum quarto, quia natura accidentalis semper habet proprium esse, non solum quando per se est, ut in Sacramento altaris, immo quando est in alio; igitur et natura substantialis, cum sit perfectior. — Tum quinto, quia quantitas per idem formaliter exsistit in Sacramento altaris, per quod exsistebat quando erat in substantia panis; ergo econtra natura humana per idem exsistit in Christo, per quod exsisteret si esset per se non unita.

Ad primum dicitur quod negationem esse de ratione suppositi potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod sit quid intrinsecum supposito, tanquam pars ejus. Alio modo, quia importatur per nomen ejus, tanquam circumloquens, differentiam individuorum substantiæ ad individua accidentis, cum propriam differentiam ignoremus. Primo modo procedunt argumenta; sed solutio, non primo, sed secundo modo intelligitur. Nec hoc est inconveniens plus quam hoc scilicet quod secunda intentio ponitur in diffinitione per se quæ dicit nomen rei. Unde, sanctus Thomas, prima parte, q. 29, art. 1, ad tertium, sic ait : « Differentiæ substantiales non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt. Et ideo oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta si quis diceret : ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad diffiniendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum, quæ non sunt posita. Et sic nomen individuum ponitur in diffinitione personæ, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus. » — Hæc ille. — Sicut autem ipse dicit de nominibus intentionum, sic in proposito dicendum videtur de nominibus negationum.

Ad secundum istorum dicitur quod non plus esse est de ratione suppositi quam naturæ. Unde sanctus Thomas, *Quolibeto* secundo, quæstione secunda, articulo secundo, sic arguit : « Esse, sicut non ponitur in diffinitione naturæ, ita non poneretur in diffinitione suppositi vel singularis, si suppositum vel singulare diffiniretur. Ergo suppositum per esse non differt a natura. » Ecce suum argumentum. — Et ibidem, ad secundum : « Dicendum, inquit, quod non omne quod accidit alicui præter rationem speciei est determinativum essentiæ ipsius, ut oporteat illud poni in ratione ejus, sicut dictum est. Et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturæ, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in illis, in quibus res non sunt suum esse. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod argumentum non procedit contra conclusionem. — Si autem quæratur quomodo suppositum differt a natura in talibus ubi nihil accidit præter rationem essentiæ nisi ipsum esse (in talibus enim idem videtur significare suppositum et natura, abstractum et concretum, ex quo suppositum non aliud significat quam natura, nec abstractum dicit aliud quam concretum); respondetur quod pro tanto suppositum differt a natura in talibus, quia abstractum excludit a sui significatione omne quod non est de ratione specifica; concretum autem illud includit non actu, sed potentia, non explicite, sed implicite. Unum enim illorum significatur ut habens, et aliud ut habitum; unum per modum partis, aliud per modum totius. — Et si dicatur quod ille diversus modus significandi est in divinis inter intellectum et intelligens, inter vitam et vivens, Deum et deitatem, ubi tamen non est differentia realis inter naturam et suppositum, concretum et abstractum; respondeo quod in divinis diversitas modi significandi talium, scilicet abstracti et concreti, non sumitur penes diversas rationes sive res, sicut in creatis, ubi concretum dat formam materiæ concretam, id est compactam et unitam. Unde talia in divinis improprie dicuntur, sicut alias exstitit declaratum.

Ad tertium dicitur quod, licet ista materia in casu illo pertineat ad tertium *Sententiarum*, tamen pro nunc dicitur quod natura humana in Christo non habet aliquod esse exsistentiæ creatum; sed exsistit per divinum esse. Hoc enim expresse ponit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 6, q. 2, art. 2, ubi

sic dicit : « Impossibile est quod aliquid unum habeat duo esse substantialia; quia unum fundatur super ens. Unde si sint plura esse secundum quæ aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum. Sed non est inconveniens quod esse unius rei subsistentis habeat respectum ad multa; sicut esse Petri est unum, habens tamen respectum ad diversa principia constituentia ipsum. Et similiter suo modo esse Christi habet duos respectus : unum ad naturam divinam, alium ad humanam. » — Item, tertia parte, q. 17, art. 2, expresse ponit hoc idem, quod scilicet humanitas non habet aliud esse exsistentiæ in Christo quam esse quo divina essentia formaliter exsistit. — Item, 9. *Quolibeto,* q. 2, art. 2, sic ait : « Esse proprie et vere non attribuitur nisi rei subsistenti. Huic autem attribuitur duplex esse : unum scilicet esse quod resultat ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod est esse substantiale. Aliud est esse supposito attributum præter ea quæ integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati, cum dicitur : Socrates est albus. Quia ergo in Christo ponimus tantum unam rem subsistentem, ad cujus integritatem concurrit etiam ipsa humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturæ; ideo oportet dicere quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, est tantum unum; habet autem unitatem ex ipso supposito et non ex naturis. Si tamen ponatur divinitas ab humanitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediebat quin proprium (α) esse haberet, nisi hoc quod non erat per se subsistens; sicut si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum esse, quælibet tamen partium ab arca separata proprium esse habebit. Et sic patet quod in Christo est unum esse substantiale, secundum quod esse proprie est suppositi, quamvis sit multiplex esse accidentale. » — Hæc ille.

Tunc ad objecta in oppositum dicitur, ad primum quidem, quod Christus assumpsit omnia quæ pertinent ad rationem hominis, non autem esse creatum, quale habet Petrus; sicut nec assumpsit suppositum humanum, quale est Petrus. Nec ipse est suppositum humanum, sed communicat (β) suum esse humanitati. — Ad secundum dicitur quod non plus subtrahitur aliqua perfectio hominis ipsi Christo ex hoc quod non assumpsit esse creatum, quam ex hoc quod non assumpsit suppositum creatum. Nec ex hoc sua humanitas est imperfectior quam humanitas Petri; quia, licet non habeat esse proprium, tamen habet esse perfectius quam si suppositaretur in proprio supposito. — Ad tertium dicitur quod humanitas Christi prius ordine naturæ fuit perfecta omni perfectione componibili cum assumptione quam fuerit

(α) *proprium.* — *proximum* Pr.

(β) *nec ipse est suppositum humanum sed communicat.* — *sed ipse suppositum humanum et communicat* Pr.

assumpta; sed sicut suppositum non est assumptibile, ita nec natura sub proprio esse actualis exsistentiæ substantiali. Unde sanctus Thomas, tertio *Sententiarum,* dist. 6, q. 1, art. 2, dicit quod « illud quod habet esse completum in quo subsistit non potest alteri uniri nisi tribus modis, scilicet : per modum accidentis, sicut tunica homini; vel per modum aggregationis, ut lapis lapidi; vel aliquo accidente, sicut homo unitur Deo per amorem ». — Ad quartum dicitur quod similitudo non valet; nam esse substantiale non plurificatur in eodem supposito, sicut esse accidentale. Et ideo, licet sit aliud esse albedinis quam suppositi in quo est, non tamen naturæ constituentis suppositum, et ipsius suppositi. Unde sanctus Thomas, tertia parte, quæstione decima septima, articulo secundo : « Si aliqua, inquit, forma vel natura est, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundum quid; sicut esse album est esse Socratis, non in quantum Socrates est, sed in quantum albus est. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona. Aliud est enim esse quo Socrates est, et aliud quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est ut unius rei sit nisi unicum esse. Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret in Christo ponere duo esse : unum quidem secundum quod est Deus, aliud secundum quod est homo. Sicut Socrates ponitur aliud esse secundum quod est homo, et aliud secundum quod est albus; quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis; et ideo ex omnibus istis non fit nisi unum esse in Socrate. Et si contingeret quod post constitutionem personæ Socratis, adveniret Socrati manus, vel pes, vel oculus, sicut accidit in cæco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quædam ad hujusmodi (α); quia scilicet diceretur esse non solum secundum illa quæ habebat prius, sed etiam secundum ea quæ postmodum sibi adveniunt. Cum igitur natura humana conjungatur Filio Dei hypostatice et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse, sed solum nova habitudo esse personalis præexsistentis ad naturam humanam; ut scilicet illa persona jam dicatur subsistere non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam. » — Hæc ille. — Ad quintum patet eodem modo sicut ad quartum. — Et sic patet quod instantiæ contra solutionem argumenti noni non procedunt.

(α) *esse.* — Ad Pr.

Ad decimum principale dicitur sicut dictum est ad quartum. Socrates enim est substantia prima et ens secundum se et non per accidens, licet in sui significatione includat aliqua quæ accidunt naturæ secundum materiam signatam. Cujus causa est assignata superius : quia talia accidentia, puta signationem materiæ, non significat principaliter et in recto, nec tanquam pertinentia ad sui naturam, sed tanquam pertinentia ad sui individuationem. Nec etiam prima substantia dicitur maxime substantia, prout substantia opponitur accidenti, sed prout substantia dicit suppositum subsistens accidentibus, immo omnibus substantiis secundis substans. Ut etiam dicit sanctus Thomas, tertia parte, quæstione secunda, articulo tertio, ad tertium : « In rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel specie ratione ejus quod pertinet ad individuationem, sed ratione naturæ, quæ secundum formam determinatur. » Sciendum etiam quod accidentia sunt duplicia : quædam quæ nihil faciunt ad constitutionem esse suppositalis, vel saltem sunt posteriora ordine naturæ; cujusmodi est albedo, et etiam risibilitas, respectu Socratis. Alia sunt quæ faciunt ad esse suppositale, immo habent aliquam causalitatem, saltem in genere causæ materialis, respectu talis esse, in quantum disponunt materiam et reddunt eam materiam propriam huic formæ; cujusmodi sunt dimensiones quæ signant materiam, et dividunt eam, et eam reddunt aptam ad recipiendum formam cum suis dispositionibus; si enim materia non esset extensa per quantitatem, ipsa non esset habilis ad recipiendum formam, nec ad individuandum illud. Ergo quod includit accidentia primo modo dicta, dicitur ens per accidens; non autem illud quod includit accidentia secundo modo dicta. Et talia accidentia consignificat hoc nomen, Socrates. Unde sanctus Thomas, tertia parte, quæstione decimaseptima, articulo primo, dicit : « Hoc nomen, homo, importat habentem humanitatem indistincte, sicut hoc nomen, Deus, indistincte importat habentem divinitatem. Hoc tamen nomen, Petrus, vel, Jesus, importat distincte habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus; sicut hoc nomen, Filius Dei, importat habentem divinitatem sub determinata proprietate personali. » — Hæc ille. — Et ista responsio est alia ab illa quæ posita fuit in responsione ad quartum.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Gerardi de Carmelo. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem dicitur quod, licet Aristoteles, septimo *Metaphysicæ* (t. c. 11 et 21), et Commentator, ibidem, dicat quod primæ substantiæ sunt idem cum suis quidditatibus, tamen Aristoteles, eodem libro (t. c. 41), dicit quod ea quæ habent formam in materia, et illa quæ sunt essentialia per accidens, non sunt idem cum sua quidditate. Unde verba Aristotelis sunt ista : *Omnia autem quæ sunt in materia, aut sunt congregata ex materia, non sunt idem quod eorum essentia.*

Item Commentator, tertio *de Anima*, commento nono, sic ait : « Hoc individuum est aliquid, et intentio et forma per quam hoc individuum est ens, scilicet quidditas et forma ejus, est aliud : verbi gratia, quod hæc aqua est aliquid, et intentio et forma per quam hæc aqua est ens, aliud est ab aqua. Et hoc accidit similiter in multis rebus, scilicet omnibus compositis ex materia et forma, sed non in omnibus entibus, ad excipiendum res abstractas, et universaliter res simplices non compositas. Et causa propter quam hæ duæ intentiones non inveniuntur in omnibus entibus, est quod quidditas et essentia in rebus simplicibus est idem. » — Hæc ille.

Item, commento quinto : « Jam, inquit, determinatum est in prima philosophia quod nulla forma liberata est a potentia simpliciter, nisi prima forma quæ nihil intelligit extra se, sed essentia ejus est quidditas ejus; aliæ autem diversificantur in essentia et quidditate quoquomodo. » — Hæc ille. — Illud simpliciter dicit, octavo *Metaphysicæ*, commento decimosexto, ubi dicit : « Omnia quæ carent materia intelligibili et sensibili, unumquodque est idem cum illo quod dat suum esse, scilicet quod quidditas et essentia sunt idem in eis. » — Et subdit : « Et ideo illa quæ non habent materiam non habent aliam causam a se, in hoc quod sunt unum, et in hoc quod sunt ens. Econtrario eis quæ sunt in materiis; per formas enim fiunt composita ex materia et forma unum et ens. » — Hæc ille.

Item, 12. *Metaphysicæ*, commento 49, sic ait : « Quod est per primam essentiam non habet materiam; quia est perfectio. Quia prima essentia, quæ significat esse rei, oportet ut non habeat materiam; quoniam si haberet materiam, haberet aliam essentiam, et sic in infinitum. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod non solum in rebus materialibus, immo in quolibet, citra primam formam, quæ est Deus, differt res et quidditas ejus aliquo modo. Dicta autem Aristotelis et Commentatoris in oppositum, non concludunt aliud nisi quod in dictis secundum se quidditas non est alia res ab illo cujus est; quod conceditur, ad illum intellectum qui explicatur in solutione hujus argumenti. Ideo nos (α) dicimus quod quid est differre ab eo cujus est in cæteris citra primum, quia quod quid est, in quolibet talium, non dicit totum quod est in re cujus est; non quia suppositum sit (β) alia res totaliter a suo quod quid est.

(α) *nos.* — *non* Pr.
(β) *sit.* — *sed* Pr.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti dicitur eodem modo. Sicut enim dicit sanctus Thomas, in quæstionibus *de Verbo*, q. 3, ad 14, quod quid est non est aliud ab eo cujus est, quantum ad ea quæ per se insunt; sed non oportet quod sit omnino idem; et hoc, si aliqua sint ibi per accidens.

Ad secundum negatur consequentia. Res enim scitur, cognitis illis quæ per se insunt ei; et quoad talia, non ponimus differre quod quid est ab eo cujus est, in dictis secundum se.

Ad tertium negatur consequentia. Licet enim quod quid est differat ab eo cujus est, modo prædicto, non tamen impeditur (α) prædicatio unius de altero in concreto, ut, Socrates est animal rationale et mortale; sequitur tamen quod res non est omnino eadem illi quod de ipsa dicitur in quid et per se. Iste modus distinctionis est modicus, et non talis qualis est inter Socratem et animam suam, sed qualis est inter Socratem et Socratem album : talis enim distinctio non habet, extra, distincta realiter proprie, sed est inter eamdem rem signatam dupliciter, scilicet cum præcisione, et sine præcisione, immo cum inclusione accidentium ab ea realiter distinctorum non intrantium ejus realitatem.

Ad quartum negatur consequentia. Quod quid est enim non habet quod quid est, nec essentiam, quia non includit aliquid extrinsecum, et significatur per modum partis, et ejus quo aliquid est, et ideo talia non differunt a suo quod quid est; et hoc fuit latius declaratum in solutione septimi contra secundam conclusionem.

Ad quintum dicitur quod concludit solum quod ipsum quod quid est est idem ei cujus est, quoad ea quæ per se insunt rei, non autem quod nullo modo differant quoad exstrinsece connotata, nec quod res non includat aliquid præter suum quod quid est, nec quod nomen suppositi non includat aliam rem quam nomen naturæ.

§ 3. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra quartam conclusionem dictum est in solutione 11. Dico enim quod nec suppositum materiale nec immateriale creatum includit esse in sui ratione explicite, sed implicite, in quantum significatur ut habens, et ut totum; esse autem habetur a supposito creato, et non est ipsum suppositum creatum, nec ejus natura. Argumenta autem ista procedunt, ac si suppositum explicite includat esse.

Ex istis autem patet quid dicendum ad quæstionem et argumenta ejus, etc.

(α) *impeditur.* — Om. Pr.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO I.

UTRUM DIVINA ESSENTIA SIT FORMALIS TERMINUS DIVINÆ GENERATIONIS



IRCA quintam distinctionem quæritur : Utrum divina essentia sit formalis terminus divinæ generationis.

Et arguitur quod non. Sic. Si divina essentia esset terminus generationis, hoc non esset nisi quia esset accepta per generationem. Sed Filius non accipit essentiam. Ergo essentia non est terminus divinæ generationis. Probatio mediæ. Accipere enim, cum non conveniat tribus personis, est actus notionalis. Sed nullus actus notionalis terminatur ad essentiam; sicut patet quod Pater non generat essentiam. Ergo nullus Filius accipit essentiam.

In oppositum arguitur sic. Illud in quod est generatio est terminus generationis. Sed Hilarius dicit quod nativitas Unigeniti naturam ingenitam subsistit. Ergo natura vel essentia est terminus generationis.

In hac quæstione erunt duo articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : quod divina generatio terminatur ad essentiam et ad personam.

Probatur sic. Nam, secundum sanctum Thomam, primo *Sentent.*, distinctione quinta, articulo unico, tertiæ quæstionis : « Terminus generationis in creatis potest dupliciter accipi, sicut et principium. Dicitur enim principium generationis ipsum generans; et huic principio correspondet sicut terminus ipsum genitum. Dicitur etiam principium generationis a quo incipit generatio, et hoc modo principium vel initium generationis dicitur privatio formæ inducendæ; et huic principio terminus oppositus est forma per generationem inducta, sicut in dealbatione terminus a quo est nigredo, et terminus ad quod est albedo. Et sic in divinis generationis terminus, quamvis non sit ibi actio vel mutatio, potest dupliciter accipi, scilicet : ipsum genitum, et sic est Filius; vel essentia accepta a Filio per generationem. » Quod autem isti duo termini sint in divinis, probatur sic. Generatio invenitur in divinis secun-

dum illud quod est perfectionis in ipsa. Sed tota perfectio generationis est ex termino ad quem. Ergo in generatione divina est terminus ad quem. Sed non videtur alius quam essentia, loquendo de formali termino, nec alius quam persona, loquendo de totali genito. Ergo generatio divina habet illos duos terminos.

Secunda conclusio est quod generatio divina non habet terminum a quo.

Probatur sic. Tum quia illa generatio non incipit ex non esse. Tum quia generatio et quilibet motus totam imperfectionem habet a termino a quo, quod est privatio, vel contrarium (α) includens privationem; et quia divina generatio nullam patitur admixtionem privationis, ideo licet habeat terminum ad quem, a quo est tota perfectio generationis, non tamen habet terminum a quo. Istam conclusionem cum probationibus ponit sanctus Thomas, ubi supra, ad primum.

Tertia conclusio est quod divina essentia non est genita per se nec per accidens.

Probatur conclusio per eumdem, ad secundum, ibidem, sic. Quia scilicet in divinis eadem essentia est in genito et generante penitus indivisa. Ergo non generatur etiam per accidens. Tenet consequentia. Quia constat quod non per se, cum etiam in creaturis non per se generetur, non enim generatur per se homo, sed hic homo. Quod etiam nec per accidens, probatur. Quia causa quod in generatis creatis natura generetur per accidens, quando suppositum per se generatur, est hæc, quia scilicet essentia dividitur, nec habet idem esse in generante et genito, nec est eadem numero, sed alia et alia. Hoc autem non est in Deo. Igitur etc.

Quarta conclusio est quod divina essentia non se habet in divina generatione proprie loquendo, sicut materia vel subjectum, licet habeat unam de conditionibus materiæ.

Probatur conclusio pro prima parte. Nam propria et completa ratio subjecti vel materiæ includit imperfectionem, cum se habeat per modum potentialis et perfectibilis per actum supervenientem; ergo non convenit divinæ essentiæ. Tenet consequentia. Et antecedens probatur ex diffinitione materiæ vel subjecti, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 3). Sed pro secunda parte probatur sic conclusio. Nam conditio materiæ est quod manet in re et tota generatione, et quod per eam res subsistit, præcipue res artificiata, quæ est in genere substantiæ propter suam materiam, ut dicit Commentator, 2. *de Anima*. Sed hoc convenit divinæ essentiæ. Igitur ipsa habet unam de conditionibus materiæ. Istam conclusionem cum probatione ponit sanctus Thomas, in hac distinctione, q. 2, art. 1. Ex qua infert quod, cum dicitur : Filius est genitus de essentia Patris, ly de, dicit principium generationis communicatum genito a generante ; quod quidem accedit ad similitudinem principii materialis. Cum autem dicitur : Filius est genitus de Patre, ly de, dicit principium producens consubstantiale. Ista tamen negatur : Filius est genitus de substantia Filii vel de substantia Spiritus sancti; quia in ista propositione : Filius est genitus de substantia Patris, notatur consubstantialitas et ordo ad principium, qui non salvatur in aliis duabus propositionibus. — Hæc sunt verba ipsius ibidem. Sciendum tamen quod, prima parte, q. 41, art. 3, dicit quod in illa : Filius est genitus de substantia Patris, ly de, dicit habitudinem principii consubstantialis formalis; nam in illis in quibus formæ sunt subsistentes, possumus dicere quod angelus est de natura intellectuali; et per hunc modum dicimus quod Filius est genitus de substantia Patris, Filio per generationem communicata, quæ in eo subsistit. Importatur etiam distinctio, ut dicit in *Scripto*.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 2) multipliciter.

I. Argumenta Aureoli. — **Primo** sic. Ratio formalis termini in hoc consistit quod capit quod sit et sua realitas accipit quod realiter sit per productionem; sicut ratio subjecti in hoc consistit quod capit realitatem illam. Nam hoc patet in omni productione. Nam si albedo non caperet entitatem per dealbationem, non esset formalis terminus dealbationis; nec forma ignis ignitionis; et sic de omni formali termino. Sed constat quod essentia per generationem non capit esse, nec quod realiter sit. Tum quia ista realitas jam est vere in Patre; factum autem facere, nihil est facere; et multo minus illud quod est iterum facere, nihil est facere: ens enim (α) generari non potest, ut patet primo *Physicorum* (t. c. 76). Tum quia sequeretur contradictio, quod scilicet eadem res haberet ex se esse, et deinde ab alio, et quod capiat esse, et non capiat esse, et multa

(α) *contrarium*. — *contrariam* Pr.

(α) *enim*. — *igitur* Pr.

similia. Ergo impossibile est quod essentia sit formalis terminus.

Secundo sic. Hæc est differentia inter agere et relationem, quod formalis terminus actionis et productionis capit esse et suam realitatem ex vi productionis, terminus autem relationis non oritur ex ipsa, sed magis econtra; et hanc differentiam assignat Simplicius, *Super Prædicamenta*. Sed constat quod generatio in divinis est vera productio. Ergo formalis terminus ejus non potest esse illud quod non capit suam realitatem ex vi hujus productionis, cujus est essentia.

Tertio sic. Formalis terminus cujuscumque productionis est illud quo formaliter totum compositum capit esse et habet quod producatur. Sicut enim formale principium actionis est illud quo agens agit, sic ejus formalis terminus est illud quo actum agitur. Sed propter unumquodque tale, et illud magis. Ergo formalis terminus magis capit quod sit ex vi productionis, quam ipsum productum. Constat autem quod essentia ex vi generationis non capit entitatem suam. Igitur idem quod prius.

Quarto sic. Nam Commentator dicit, 7. *Metaphysicæ*, commento 31, quod « quia subjectum (α) formæ non habet esse nisi per formam, ideo actio agentis non dependet a subjecto nisi secundum quod dependet a forma, et illud est quod generat formam, immo non generat subjectum, nisi quia generat formam ». Ex quo patet quod formalis terminus generationis est illud quod capit esse ex vi generationis, quinimmo subjectum aut totum compositum non accipit esse nisi ratione formæ. Sed constat quod realitas divinæ essentiæ non capit intrinsece ex vi divinæ generationis quod sit. Igitur non est terminus formalis.

Quinto. Illud quod alteri communicatur in alio præexsistens, non est formalis terminus generationis; sicut patet. Nam caliditas (β) quæ fit in aqua et remanet in igne genito ex aqua, non dicitur generari, nec est formalis terminus generationis; et idem est in aliis formis symbolicis; unde quantitas est ingenerabilis et incorruptibilis, secundum Commentatorem, tractatu primo *de Substantia orbis*; et idem dicit, primo *Cœli et Mundi*, quod dimensiones simpliciter non generantur pro eo quod manent eædem in genito, quæ præexsistebant in corrupto. Sed constat quod essentia vere exsistens in Patre communicatur Filio. Ergo non habet rationem formalis generationis termini.

Sexto. Constat quod Filius in divinis vere oritur et accipit quod sit. Illud ergo quo formaliter accipit, est formalis terminus generationis. Sed non accipit suam realitatem ex vi essentiæ, cum essentia suam realitatem non accipiat, sed ex vi proprietatis. Ergo essentia non est formalis terminus generationis.

Septimo. Dicit Philosophus, secundo *Physicorum* (t. c. 14), quod generatio est via in formam; ubi dicit Commentator, commento decimoquarto, quod generatio est via ad hoc quod forma fiat. Sed constat quod divinitas non capit entitatem, nec fit realitas per generationem. Ergo non est formalis terminus.

Octavo. Illud cujus realitas esse non accipit, nec in se fit, sed alteri infit, non est formalis terminus generationis; sicut patet de anima quæ unitur partibus alimenti conversis in carnem; non enim dicitur anima formalis terminus nutritionis, quia per nutritionem non fit, sed unitur et quasi infit partibus alimenti. Sed essentia in sui realitate non fit nec esse capit, quamvis uniatur relationi in Filio. Ergo non erit formalis terminus generationis. Et potest poni exemplum ad hoc de turture, de qua dicitur quod evulsis oculis iterum generantur, nec propter hoc anima ejus est formalis terminus generationis oculorum, pro eo quod præcessit in toto corpore. Consimiliter ergo quia essentia præcessit in Patre, quamvis communicetur Filio et uniatur proprietati ejus, nihilominus dici non potest formalis terminus generationis.

Nono. Non est dubium quod in communi resurrectione reunietur anima corpori, nec tamen propter hoc dicetur anima formalis terminus illius actionis, nec resurrectio generatio dici debet, pro eo quod anima præfuit, nec accipiet esse per resurrectionem. Sed constat quod divina essentia præexsistit in Patre, nec accipit esse per generationem. Ergo non potest dici formalis terminus generationis, quamvis ex vi generationis uniatur ipsi filiationi.

Decimo sic. Productio realis est aliquid reale sive realis habitudo inter formale principium et terminum formalem; unde producens habet realem habitudinem ad terminum formalem productionis, cum ipsa productio sit realis habitudo egrediens a producente et terminata ad ipsum productum tanquam ad quod, et ad (α) formalem terminum tanquam ad (β) quo. Sed constat quod inter Patrem et essentiam quæ est in Filio non est habitudo realis, sicut expresse dicit Magister in littera, et patet etiam quod necessario distinguentur realiter ab ea, cum realis habitudo originis non possit esse nisi inter distincta realiter. Ergo impossibile est quod essentia divina in Filio attingatur a generante tanquam terminus formalis.

Undecimo. Formali ablato alicujus, aufertur et ipsum; forma enim est quæ dat nomen et diffinitionem, ut dicit Philosophus, secundo *Physicorum*

(α) *subjectum.* — *substantia* Pr.
(β) *caliditas.* — *raritas* Pr.

(α) *ad.* — Om. Pr.
(β) *ad.* — *a* Pr.

(t. c. 12). Sed ratio formalis termini non competit divinæ essentiæ. Patet. Nam terminus, in quantum terminus, relative dicitur ad alium terminum, puta terminus ad quem ad terminum a quo. Sed divina generatio non habet terminum a quo. Ergo nec remanet ibi ratio termini ad quem.

Duodecimo (Ibid., art. 3) sic. Si aliquid fit in Filio per modum formalis termini passivæ generationis, aut illud est essentia, aut filiatio, aut persona Filii tota. Sed non potest dici quod illud sit essentia, ne cogamur fateri quod realitas essentiæ accipit (α) quod sit vera res; secundum hoc enim oporteret quod realitas hujus essentiæ esset alia a realitate essentiæ paternæ, de qua constat quod habet esse a seipsa. Nec potest dici quod sit filiatio, quia penitus eadem res sunt generatio passiva et filiatio, et per consequens idem esset formalis terminus sui ipsius, et seipso produceretur, quod est falsum. Nec potest poni quod sit tota persona Filii, quia illa constituitur formaliter per generationem; nullum autem formaliter constitutum origine et principatione attingitur generatione, alioquin idem principaret se, cum sit quasi pars illius constituti. Et iterum, si generatio passiva haberet pro termino originato totam personam, aut haberet ratione essentiæ, aut ratione filiationis. Primum non potest poni, ut probatum est, nec secundum etiam, ut probatum fuit. Nec ratione totalitatis (β), quasi esset origo illius totalitatis (γ), quia origo necessario est aliud ab originato. Nec potest esse pars formalis illius. Ergo nullus terminus poni potest qui originetur generatione passiva in Filio, ut videtur.

Decimotertio sic. Illa generatio non potest habere aliquem formalem terminum qui originetur formaliter, qui exsistit in aliquo, ubi nihil acquiritur, nisi præexsistens, vel quin sit idem realiter cum illa generatione passiva. Sed in Filio non est nisi essentia quæ erat præexsistens, de qua constat quod non potest esse formaliter originata, quia nullam realitatem capit per generationem; et iterum est ibi filiatio, quæ non est aliud reale a generatione passiva, et persona quæ non est aliud ab utroque. Ergo non est aliquis terminus formalis in Filio, ut videtur.

Decimoquarto. Generatio est via in esse, ut Philosophus dicit, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 2), et Commentator, ibidem, et primo *Cœli et Mundi*. Sed in Filio non est aliquid ad quod possit esse via passiva, nisi passiva generatio. Non enim filiatio, quia est idem cum ea. Nec essentia, quia præexsistebat. Nec persona, quia distingueretur realiter ab ea, via enim est a termino in terminum, et tunc persona esset via in seipsam, cum generatio sit aliquid ejus; et iterum, persona constituitur formaliter generatione; unde consequens est quod non sit ab ea principiative nec origine. Ergo impossibile est quod sit aliquis formalis terminus acquisitus in Filio, ita quod sit via passiva generationi.

Decimoquinto sic. Ubi nihil acquiritur nisi ipsamet passiva generatio, ibi est passiva generatio absque formali termino; quia si detur formalis terminus, necessario acquiretur aliud quam ipsa passiva generatio, puta formalis terminus. Sed in Filio non acquiritur nisi filiatio, quæ idem est quod passiva generatio. Ergo in Filio est passiva generatio absque formali termino.

Decimosexto sic. Illud non potest negari Verbo divino, quod est perfectionis et conceditur verbo nostro. Sed in verbo mentis nostræ non est aliquis formalis terminus acquisitus per formationem passivam ipsius, sed immediate ex formare sequitur formari. Quod apparet si accipiatur rosa apparens. Ex apparitione enim ejus formali quæ est, in mente, actus intelligendi, oritur apparitio objectiva rosæ. Qua quidem apparitione nihil fit circa rosam, nisi esse apparens, vel nisi quod capiat esse apparens formaliter per ipsam apparitionem passivam, non autem effective, aut principiative; et sic resultat unum productum, constitutum ex ipsa passiva productione, quæ est apparitio objectiva, et ex ipsa realitate, indistincta ab ipso apparitione; quod quidem constitutum est rosa simpliciter quam intellectus intuetur. Unde non producitur aliqua res; sed res et apparitio constituunt unum simplex esse apparens, quod in esse apparenti productum est passiva apparitione formaliter, non originaliter aut principiative. Ergo multo fortius in Verbo divino a dicere et generare paterno infertur dici et generari Filii. Sed ex ipso generari una cum divina essentia resultabit unus generatus et productus formaliter et non per modum termini originati.

Decimoseptimo sic. De ratione passionis non est plus nisi quod sit effectus illatioque actionis. Ergo in Filio infertur generari a generare paterno; et sic totus Filius dicetur generatus generatione passive illata a Patre, absque hoc quod aliquid aliud requiratur.

Ex istis concludit Aureolus quod inconcusse tenendum est quod Filius verissime generatur tanquam constitutus ex generatione passiva et essentia, non autem quod essentia acquiratur per generationem passivam, aut filiatio, aut persona, aut alius formalis terminus. Et in hoc decipiuntur omnes opinantes qui quærunt ibi aliquid formale. Non enim est aliud aliquid nisi ipsamet filiatio, sive passiva generatio, quæ infertur a generatione quasi activa Patris.

Hæc ille in forma.

II. Argumentum Occam. — Arguit etiam Occam (1. *Sentent.*, dist. 5, q. 3) præsenti distinctione. Sicut de ratione termini totalis alicujus pro-

(α) *accipit.* — *accidit* Pr.
(β) *totalitatis.* — *formalitatis* Pr
(γ) *totalitatis.* — *realitatis* Pr.

ductionis est non habere esse totale nisi per productionem, ita de ratione termini formalis est non habere esse formale, nisi per productionem. Hoc probatur. Quia propterea materia nec est totalis, nec formalis terminus productionis cujusquam, quia non habet esse per productionem. — Confirmatur. Quia si anima intellectiva esset primo creata, et postea crearetur materia sub ea, non diceretur quod anima esset terminus illius productionis, et tamen caperet esse in materia per illam (α) productionem. Unde dicitur quod formalis terminus productionis est illud quod capit esse simpliciter per illam productionem. Et ideo, quando formalis terminus et terminus totalis distinguuntur, terminus formalis (β) est aliquid ipsius termini totalis capiens simpliciter esse per illam productionem, et quia terminus totalis sic capit esse, ideo terminus formalis capit esse simpliciter per illam productionem. Ex quo sequitur, ut dicit, quod non ideo dicitur aliquis terminus formalis, quia forma est; nam si Deus crearet ipsammet materiam per se exsistentem, ipsa esset terminus formalis, et tamen non esset forma; similiter, si Deus crearet materiam sub forma præexsistente, forma non esset terminus formalis, sed materia. Et ideo terminus formalis, ut hoc nomine communiter utuntur loquentes, non est concretum voce et significatione hujus termini, forma; sed dicitur illud quod primo et secundum se totum habet esse tale per productionem. Cum igitur essentia divina non capiat esse qualecumque per generationem, sequitur quod non est formalis terminus generationis.

III. Argumenta Gregorii. — Arguit etiam Gregorius de Arimino (1. *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 2) contra distinctionem factam in conclusione de duplici termino generationis.

Primo. Ubicumque est terminus formalis alius a termino per se (γ), ibi terminus formalis est pars per se termini, et in illo inclusus. In simplicissimo autem nulla pars est.

Secundo. Quia, si aliqua res simplex crearetur a Deo, non assignaretur terminus formalis distinctus a termino per se, qui per se creatur. Hoc autem non esset propter aliud, nisi ratione simplicitatis. Ergo multo fortius sic dicendum est in proposito. — Confirmatur. Quia illud est formalis terminus quo actu productum est tale. Constat autem quod simplex nullo alio est tale, sed seipso; jam enim non esset simplex.

IV. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (1. *Sentent.*, dist. 7, q. 2). **Primo** probando quod essentia non sit formalis terminus generationis, sed potius relatio, distinctione septima, sic. Secundum Philosophum, primo *Physicorum*, principium et principiatum sunt multa et non unum; ex quo accipitur quod principium et principiatum realiter differunt. Sed principium et principiatum non solum sunt illud quod producit, et illud quod producitur; sed prius et verius dicitur principium, illud quo producens producit, quam suppositum quod producit; et proportionabiliter, verius est principiatum, correspondens prædicto principio, illud quo productio terminatur, quam suppositum quod productionem terminat. Ergo principium quo producens producit, necessario distinguitur a termino quo productum productionem terminat, etiam secundum suppositum, ubi productio semper constituit novum suppositum. Sed omnis productio in divinis constituit suppositum. Essentia autem divina a nullo quod sit in divinis distinguitur secundum suppositum. Ergo essentia divina non potest esse principium quo vel terminus alicujus divinæ productionis. Assumptum probatur, scilicet quod prius et verius est principium illud quo producens producit, etc. Tum quia propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed producens dicitur principium producti ratione formæ, per quam ipsum producit, et non econtra. Tum quia principium quo, se toto est principium. Sed suppositum non est principium se toto; sed solum ratione principii quo principiat. Tum quia qualitas abstracta a supposito agit, ut patet in sacramento altaris (α). Sed suppositum nullo modo poset agere, nisi haberet qualitatem vel formam qua ageret. Et sicut arguitur de principio quo, ita arguitur de termino quo productum terminat generationem. Videtur ergo quod sola relatio sit formalis terminus generationis.

Secundo. Istud quod in Filio est solum productum, est illud quo productio Filii terminatur. Sed in Filio nihil est productum nisi sola relatio filiationis, et non essentia, quæ nullo modo est producta. Ex his autem duobus constituitur persona Filii. Ergo sola relatio est terminus productionis.

Tertio sic. Producens et productum necessario distinguuntur; nihil enim est impossibilius quam quod aliquid producat seipsum, ut dicit Augustinus, primo *de Trinitate* (cap. 1). Sed producens totaliter est producens ratione principii quo producit, et productum totaliter est productum ratione termini quo productio terminatur; quia his exclusis, et posito quocumque alio, excluditur ratio totaliter producentis et producti; et his habitis, statim habetur ratio producentis et producti. Ergo oportet quod producens et productum realiter distinguantur quantum ad principium productionis et terminum. Sed essentia non distinguitur realiter ab aliquo quod sit in divinis. Ergo ipsa non est principium alicujus productionis aut terminus.

(α) *illam.* — Om. Pr.
(β) *et terminus totalis distinguuntur, terminus formalis.* — Om. Pr.
(γ) *genito.* — Ad. Pr.

(α) *altaris.* — Om. Pr.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Petri Joannis.— Contra tertiam conclusionem arguit Petrus Joannes multipliciter.

Primo sic. Quandocumque aliqua sunt unum et idem realiter omni modo, si unum capit esse, et reliquum. Sed essentia divina et Filius sunt unum et idem realiter, et Filius accipit esse per generationem. Ergo et essentia prout est in Filio accipit esse, et per consequens generatur. Similiter, prout est in Patre, est eadem res cum Patre, et per consequens generabit.

Secundo sic. Generatio realis egreditur a re et terminatur ad rem. Sed generatio in divinis realis est, et egreditur a Patre et terminatur ad Filium. In Patre autem nulla alia res est nisi essentia, nec in Filio etiam. Ergo generatio egreditur a re essentiæ ut in Patre, et terminatur ad rem essentiæ ut in Filio, et per consequens, generat ut est in Patre, et generatur ut est in Filio.

Tertio. Licet eadem persona non possit esse generans et genita, eadem tamen essentia potest; alioquin Pater et Filius non possent esse idem essentialiter sicut nec personaliter. Sed nulla alia causa assignatur, quia essentia non generet et generetur, nisi quatenus eadem essentia conservetur, quod esse non potest si eadem generet et generetur. Ergo, cum possit eadem res essentialiter producere et produci, quamvis non eadem res personaliter, non apparet cur non generetur, ut est in Filio, et generet, ut est in Patre. — Confirmatur ex hoc quod Augustinus dicit quod nulla res seipsam gignit, accipiendo rem pro persona; nam pronomen reciprocum refert personam. Non dicit autem quin res possit generare eamdem rem. Unde nullum inconveniens sequitur quod essentia divina replicetur vel triplicetur, manens eadem essentia, quamvis sit alia persona.

Quarto. Pater nihil aliud videtur quam essentia generans, nec Filius quam essentia genita; sicut Filius dicitur sapientia genita, et Pater sapientia generans. Sed tale dicitur proprie generare et generari. Ergo videtur quod essentia ut in Patre proprie generet, et ut in Filio proprie generetur; immo non sit aliud Pater quam divinitas ut ab ea egreditur generatio, nec aliud Filius quam divinitas ut generatur.

Quinto. Non est tutum nec securum quod a sanctorum sententiis devietur. Sed omnes sancti concedunt hoc. Nam Augustinus, *de Fide ad Petrum* (cap. 1), ait quod Pater genuit id quod est. Et 7. *de Trinitate* (cap. 1), dicit quod Filius est essentia de essentia. Et *de Fide ad Petrum* (cap. 1), dicit quod divinitas Christi nata est de natura Patris. Et 15. *de Trinitate* (cap. 14), dicit quod Filius est substantia de substantia. Hilarius (9. *de Trin.*, cap. 31) quoque dicit quod quidquid Filius habet, natum est. Et breviter omnes sancti concedere hoc videntur. Ergo non est securum hanc propositionem negare.

Sexto. Nam tantæ auctoritatis videtur Ricardus de sancto Victore sicut Magister sententiarum. Sed Ricardus dicit, sexto *de Trinitate* (cap. 22), quod « nihil aliud est Patris persona quam substantia ingenita, et nihil aliud persona Filii quam substantia genita ». Et subdit, contra Magistrum sententiarum et discipulos ejus, quod « multi temporibus nostris surrexerunt qui non audent hoc dicere, quin potius et multo periculosius contra sanctorum Patrum auctoritatem et tot attestationes paternarum traditionum audent negare. Ad hoc autem quod dicimus, auctoritates multas et ipsi adducunt; et in morem Goliæ gladium quo jugulentur deferentes, ad certamen procedunt. Sed dicunt : si Filii substantia est genita, Patris vero ingenita (α), quomodo erit utriusque una eademque substantia? Profecto aliter est in natura divina, aliter in humana. In humana namque, si substantia alicujus sit genita, alicujus vero ingenita, absque omni contradictione consequens erit ut alia sit substantia. In divina vero natura, unius substantia est ingenita et alterius genita; nec tamen consequens est ut sit alia et alia substantia, sed alia et alia persona. » Hæc Ricardus. Ergo videtur quod auctoritas Magistri non est sequenda in hac parte, negando hanc propositionem. Hæc sunt argumenta Petri Joannis.

II. Argumenta aliorum.— Arguitur sic ab aliis.

Primo. Omnis Filius genitus fuit vel est genitus. Essentia divina est Filius. Ergo essentia divina est genita. Præmissæ sunt veræ, et forma argumentandi perfecta. Ergo conclusio vera.

Secundo sic, per syllogismum expositorium. Hic Filius generatur. Hic Filius est essentia divina. Ergo essentia divina generatur.

Tertio. Essentia divina est Filius genitus. Ergo essentia divina est genita. Antecedens est notum. Ipsa enim essentia, ut dicit Concilium, est Filius qui generatur, ac per hoc ipsa est Filius genitus. Sed tenet consequentia; quia, secundum Philosophum, 2. *Perihermenias* (cap. 2), ex his quæ conjunctim de aliquo prædicantur, licet inferre de illo subjecto divisim quamlibet partem illius prædicati conjuncti, quando nulla illarum est distrahens aut diminuens aliam. Sequitur enim : Socrates est homo albus; ergo Socrates est albus; et consimiliter : ergo est homo; licet non sequatur : Socrates est homo mortuus; ergo Socrates est homo; quia mortuus tollit rationem hominis. Neutra vero hujus prædicati : Filius genitus vel Filius oriens aut nascens distrahit aut diminuit aliam. Secundo, probatur eadem consequentia; quia sequitur : essentia est Filius nascens vel oriens; ergo est hic nascens, demonstrato Filio; et ultra, per locum ab inferiori ad superius affirmativæ a parte prædicati : ergo essentia est nascens

(α) *vero ingenita.* — Om. Pr.

vel oriens; et tunc ultra : igitur essentia nascitur vel oritur; quia, de quocumque prædicatur participium verbi, prædicatur et verbum, et e converso; nec habet instantiam.

Quarto. Essentia est Filius Patris. Ergo essentia est genita. Tenet consequentia, quia eo filius quo genitus fuit, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Et Augustinus, 5. *de Trinitate* (cap. 6) : *Ideo quippe Filius quia genitus*, et *quia Filius utique genitus.* Sicut autem Filius ad Patrem, ita genitus ad genitorem refertur. Si ergo essentia est Filius Patris, Pater erit Pater essentiæ, et per consequens genuit eam. Antecedens probatur. Nam hæc est vera : Filius Patris est essentia; quæ convertitur in hanc : essentia est Filius Patris.

Quinto. Nascens est essentia divina. Ergo divina essentia est nascens. Antecedens est certum. Et tenet consequentia per conversionem indefinitæ. Et potest etiam probari, quia si illa non sequitur, sumatur sua opposita, scilicet hæc : nulla essentia divina est nascens; sed hæc convertitur simpliciter in istam : nullum nascens est essentia divina, quæ repugnat antecedenti.

Sexto sic. Constat quod aliqua res generatur a Patre. Signetur ergo illa, et quæratur an hæc res sit essentia aut non. Non potest dici quod non; quia, cum Filius sit illa res quæ generatur, Filius non esset essentia; quod est falsum, ut patet per Concilium, *Damnamus,* ubi dicitur quod quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu divina natura. Relinquitur ergo quod illa res quæ generatur sit ipsa divina essentia; et consequenter essentia divina generatur a Patre.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra quartam conclusionem arguit Durandus (dist. 5, q. 2).

Primo sic. Illud quod secundum modum nostrum intelligendi præexsistit Filio producendo, et inexsistit jam producto, se habet ad Filium ut de quo est Filius. Hoc patet; quia hæc est conditio materiæ quæ non pertinet ad aliquam imperfectionem (α). Sed substantia Patris, secundum nostrum modum intelligendi, præexsistit Filio generando et inexsistit genito. Igitur etc.

Secundo sic. Quandocumque aliquid constituitur ex pluribus, oportet quod unum illorum se habeat secundum rationem materiæ et perfectibilis, et alterum secundum rationem quasi actus perficientis. Sed Filius constituitur ex essentia et proprietate relativa. Ergo oportet quod alterum istorum se habeat in ratione quasi materiæ, et alterum quasi in ratione actus. Inter hæc autem essentia magis videtur se habere in ratione materiæ quam relatio, quia intelligitur quasi substare relationi et non e converso. Quod autem habet rationem materiæ est illud de quo est generatio.

Tertio sic. Illud est subjectum vel quasi materia in generatione, quod recipit in se formam geniti. Sed essentia divina recipit in se formam per quam constituitur genitum, scilicet proprietatem relativam. Ergo ipsa est quasi subjectum et materia de qua est generatio. Sunt tamen aliquæ conditiones materiæ quæ nullo modo conveniunt divinæ essentiæ, nec sunt in generatione divina quærendæ, quia pertinent ad imperfectionem quæ omnino relegatur a divinis; utpote quod ipsa est pura potentia et fit actu per aliquam formam absolutam sibi advenientem; item quod transmutatur de privatione in formam; et quod acquirendo unam formam perdit aliam.

II. Argumenta Henrici. — Etiam contra eamdem arguit sic Henricus. **Primo.** Illud de quo gignitur genitum generatur subjective, et est subjectum generationis. Dicit enim Philosophus, 5. *Physicorum* (t. c. 1), et thorax dicitur sanari; et 7. *Metaphysicæ* (t. c. 26), dicit quod compositum fit per se, materia autem et forma per accidens generantur. Sed Augustinus, *de Fide ad Petrum* (cap. 1), ait quod Pater de natura sua generat Filium. Et *Contra Maximinum* (cap. 14), libro secundo, ait : *Non vere Dei Filium cogitatis, si de substantia Patris eum natum esse negatis.* Et in pluribus locis testatur quod Filius non est genitus de nihilo aut de nulla substantia, sed de substantia Patris. Ergo videtur quod substantia seu essentia generetur materialiter et subjective. Quod confirmatur, quia hæc præpositio, de, dicit habitudinem causæ materialis. Et si dicatur, sicut dicit Magister in littera, hoc debere sic exponi : Filius est de substantia Patris, id est de Patre, quia est eadem cum ipso substantia; — hoc autem non videtur ire ad mentem Augustini, ut apparet ex argumentatione quam facit dicens : *Aut de nihilo aut de aliqua substantia natus est,* libro 2. *Contra Maximinum;* nam ly de, in proposito, non potest dicere circumstantiam principii producti; quia si sic, tunc idem esset ac si diceretur : aut est a nullo, aut ab aliqua substantia; et constat quod Maximinus concessisset quod ab aliqua substantia, et a substantia Patris vel quæ Pater est, Filius natus est; sed ex hoc non habebit Augustini intentum, scilicet quod Filius esset ὁμοούσιον Patris, et ejusdem cum ipso substantiæ, sicut nec creatura quæ tamen a Dei substantia vel a Deo substantia producta est. Ergo oportet quod ly de, dicat circumstantiam causæ materialis et principii subjectivi, et tunc optime procedit ratio. Nam aut Filius est de nullo aut de non aliquo materialiter vel quasi materialiter, aut de aliqua substantia; sed non de nullo, ut concedebat Maximinus; ergo de aliqua substantia; et non potest inveniri de aliqua alia; ergo de substantia Patris. Confirmatur ex ver-

---

(α) *imperfectionem.* — *perfectionem* Pr.

bis ejus, ibidem (lib. 2, cap. 14), habitis in littera : *Vos*, inquit Augustinus, *nec Filium de Patris substantia genitum vultis, et tamen eum nec ex nihilo nec ex aliqua materia, sed ex Patre esse conceditis; nec videtis quam necesse sit ut qui non est ex nihilo, non est* (α) *ex aliqua re alia, sed ex Deo, nisi ex Dei substantia esse non possit.* Si ergo Augustinus, cum concludit quod Filius est de substantia Patris, non intelligat nisi quod Filius est de Patre substantia, non concludit intentum nec aliquid contra illos, cum hoc ipsi concederent, ut patet in verbis allegatis.

Secundo sic. Illud videtur habere rationem quasi materiæ quod remanet idem in tota transmutatione. Sed essentia divina manet eadem sub utroque termino generationis. Est enim eadem in Patre generante, et in Filio genito. Ergo ipsa est materia vel subjectum generationis.

Tertio. Omni potentiæ activæ correspondet potentia passiva. Sed constat quod in Patre est potentia activa qua generat. Ergo illi potentiæ activæ debet correspondere aliqua potentia passiva. Sed illa non potest esse nisi essentia. Restat ergo quod essentia sit quasi passiva, et materialis, et quasi subjectum.

Quarto. Constat quod Filius non creatur in divinis. Sed ipse crearetur nisi generaretur ex essentia tamquam ex materia; omne enim quod fit ex nihilo, sive ex nulla materia, dicitur creari. Ergo necesse est quod Filius generetur ex divina essentia quasi ex materia.

Quinto. Si ignis generaret alium ignem de parte suæ substantiæ, ignis generans se haberet in genito quasi materia secundum partem sui; sed idem est si generaret de tota sua substantia. Ergo Deus, qui de tota sua substantia generat Filium, videtur secundum totam suam substantiam habere rationem materiæ respectu Filii.

Sexto. Si ignis generaret alium ignem de materia sua sicut de materia aliena facit, non est dubium quod sua materia se haberet modo passivo. Et similiter, si Pater cœlestis generaret Filium de aliena substantia sicut nunc generat de sua substantia, non est dubium quod illa aliena substantia se haberet per modum materiæ et subjecti. Sed rationi materiæ accidit quod sit aliena vel propria. Ergo videtur quod Pater generet Filium de substantia sua quasi de materia.

Septimo. In quocumque est subjective passiva generatio sive generari Filii, ipsum est subjectum generationis Filii. Sed generari Filii est subjective in essentia. Quod probatur. Nam filiatio est prior origine ipso Filio, sicut forma in composito prior est ipso composito. In illo ergo priori constat quod filiatio non est per se subsistens, sed est in essentia tamquam in fundamento, cum impossibile sit relationem esse absque omni absoluto in quo fundetur, ut potest haberi ab Augustino, 7. *de Trinitate*. Sed constat quod filiatio non fundatur in essentia nisi mediante passiva generatione quæ non est ratio fundandi, sicut nec paternitas fundatur in essentia nisi mediante generatione activa. Ergo in illo priori passiva generatio est in essentia. Non est autem in ea tamquam in supposito genito, aut eo quo natum est eum esse genitum. Ergo est in ea tamquam in generabili quod est generationis subjectum.

Octavo. Illud quod per se ingreditur entitatem per se geniti, et non accepit nec accipit esse per generationem illius, est vel fuit subjectum generationis illius. Sed divina essentia per se est de constitutione et entitate Filii, qui est terminus per se genitus, et non accipit esse per generationem illam. Igitur ipsa est subjectum generationis Filii. Major probatur. Quoniam ad constitutionem termini qui per se generatur, non videtur concurrere per se, nisi subjectum ex quo generatur, et formalis terminus ad quem generatio terminatur; formalis autem terminus accipit esse per generationem, cum ante non fuerit. Ergo quod præexsistit est subjectum generationis.

Nono arguitur sic. Si divina essentia non esset subjectum generationis Filii, sequitur quod generatio Filii non differret a creatione. Consequens est falsum et erroneum. Tenet consequentia. Quoniam generatio non differt a creatione nisi per habere subjectum vel non habere. Modo, si essentia divina non sit subjectum generationis Filii, illa generatio nullum habebit subjectum, ac per hoc non differt a creatione.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra primam conclusionem negatur major. Non enim est de ratione formalis termini generationis aut productionis quod capiat esse, vel per productionem illam cujus est terminus capiat quod sit realiter. Pro quo sciendum quod, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1 : « Natura divina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem per hoc quod formæ materiales non sunt subsistentes. Unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit. Divinitas autem idem est quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; sed ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ejus est qui est, ut patet *Exod.* 3 (v. 14), quia sic denominatur quasi a propria forma sua. Forma igitur in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo

(α) *ex nihilo, non est.* — *ex aliquo, nec* Pr.

cui communicatur sit aliquid aliud (α) per quod forma vel natura subsistentiam recipiat; et hæc est materia quæ substat formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis (β) vel forma non est suum esse, sed habet esse per hoc quod in alio suscipitur, inde est quod secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse; unde humanitas non est una in Socrate et in Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod consistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus inveniatur ex materia et forma compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per suppositum in quo est; unde per unum et idem esse est in communicante et in eo cui communicatur, et manet eadem secundum numerum in utroque. » — Hæc ille in forma.

Ex quibus accipio tria. Primum est quod non est de ratione formæ quæ communicatur per productionem aliquam, quod capiat esse per illam productionem; et hoc, si illa forma subsistat et sit suum esse. Secundum est quod in formis non subsistentibus et quæ non sunt suum esse, hoc requiritur, scilicet quod capiant esse per productionem per quam communicantur. Tertium est quod de ratione formalis termini alicujus productionis est quod per illam productionem communicetur producto, et quod productum capiat esse per illam. Unde sanctus Thomas, ibidem, dicit : « Natura cujuslibet actus est quod seipsum communicet quantum est possibile; unde unumquodque agit secundum quod est actu; agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est in actu, secundum quod est possibile. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod illud per quod agens est in actu, communicatur producto per illam actionem. Illud autem communicatur quod actionem terminat et communicationem. Unde hoc sufficit ad rationem termini formalis, scilicet quod communicetur et quod per illum productum assimiletur producenti. Ex quibus omnibus patet solutio ad omnia argumenta quæ iste facit. Nam omnia pro majori parte fundantur in hac propositione, scilicet quod de ratione formalis termini est in quacumque productione quod capiat esse per illam. Modo constat per prædicta hoc non oportere, nisi quando forma quæ communicatur et per productionem acquiritur, non est suum esse nec subsistit. In forma autem quæ est suum esse secus est. Hujusmodi autem est essentia divina. Et per istam distinctionem omnia ejus argumenta solvuntur.

Unde **ad primum** dicitur quod major est falsa quæ illam propositionem assumit sæpe dictam.

Ad secundum per idem. Illa enim differentia inter productionem et relationem, quam dat Simplicius, habet verum de productione formæ non subsistentis, et quæ non est suum esse; non autem in divinis, ut dictum est, præsertim quia ibi productio non est aliud quam relatio, nec differunt nisi secundum modum intelligendi.

Ad tertium conceditur major. Sed ad minorem dicitur quod illa maxima : Propter quod unumquodque etc., potest exponi tripliciter; et in nullo sensu facit ad propositum. Primo enim exponitur, secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 10, art. 9, ad 3[um], ubi dicit quod non tenet in causis æquivocis, « quæ non recipiunt eamdem denominationem; sicut albedo facit album, quamvis illa non sit alba sed est quo aliquid est album. » Secundum autem istam expositionem diceretur in proposito quod formalis terminus productionis et ipsum productum totale non se habent sicut causa et effectus univoci, nec conveniunt in nomine; et ideo non oportet quod si Filius, ratione essentiæ quam accipit, dicitur capere esse vel produci, quod similiter ipse formalis terminus dicatur esse capere vel produci. Et huic expositioni consona est aliorum expositio dicentium quod inter illa quæ requiruntur ad veritatem dictæ maximæ est hoc, quod scilicet illud propter quod aliud dicitur tale, etiam ipsum sit tale. Verbi gratia : si conclusio est nota propter principium, ad hoc ut concludatur quod principium est magis notum, necesse est quod principium sit notum, alioquin non concluderetur, ut patet. Nam quamvis sit scita propter principium, quia tamen principium non est scitum, ideo non dicitur quod sit magis scitum (α). Quia ergo aliquando formalis terminus non accipit esse per productionem, non sequitur quod accipiat magis esse.

Secundo exponitur sic dicta maxima, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 87, art. 2, ad 3[um]. Dicit enim quod « habet verum solum in his quæ sunt ejusdem ordinis, puta in uno genere causæ (β); puta, si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem, ut, si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. » Hæc sunt verba ejus. — Ad propositum diceretur quod formalis terminus productionis, et ipsum suppositum per se productum, non sunt ejusdem ordinis, sicut nec forma nec formatum, vel producibile per se, et producibile per accidens. Sicut enim sanctus Thomas probat, 1 p., q. 65, art. 4, et q. 45, art. 4, per Aristotelem,

(α) *aliud*. — Om. Pr.
(β) *natura materialis*. — *materia* Pr.

(α) a verbo *ideo* usque ad verbum *scitum*, om. Pr.
(β) *causæ*. — Om. Pr.

7. *Metaphysicæ* (t. c. 26) : « Illud quod proprie fit est compositum; formæ autem rerum corporalium habent quidem quod aliquando sint, et aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur vel corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis; quia formæ non habent esse, sed composita per eas; sic enim alicui competit fieri sicut et esse. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod forma non per se fit, sed per accidens, suppositum autem per se. In divinis autem, natura vel essentia nec per se nec per accidens fit aut producitur; quia de ratione ejus est esse, ac per hoc non potest intelligi ut in potentia ad esse quod est terminus productionis.

. Tertio exponitur dicta maxima, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 2, ad 2um. Dicit enim quod dicta regula habet verum « quando illud quod convenit alicui propter aliud, est diversum in utroque, et præcipue quando unum est causa alterius essentiali ordine causæ. Tunc enim causalitas sua extenditur respectu totius speciei, et non respectu unius individui, ut dicit Avicenna; sicut calor est magis in igne quam in corpore mixto ». — Hæc ille. — Juxta quam expositionem diceretur in proposito quod esse quod competit composito propter formam, non est aliud ab esse formæ; quia, sicut dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 2, art. 2, et 1. p., q. 45, art. 4, « esse est subsistentis, tamquam ejus quod est, licet sit naturæ vel formæ, tamquam ejus quo est; unde nec natura rei, nec partes ejus dicuntur proprie esse, accipiendo esse pro actu entis. » Et post pauca, dicit quod « esse (α) Petri non est nisi unum; habet tamen respectum ad diversa principia ipsum Petrum constituentia. » Patet ergo quod, quia esse vel etiam capere esse non est aliud, in divinis, in supposito producto, quam in divina essentia, quæ non accipit esse, vel saltem non alia productione quam suppositum, ideo non oportet quod magis producatur vel capiat esse quam divinum suppositum. Quare dicta regula in proposito nihil juvat.

Ad quartum dicendum quod illa verba Commentatoris, scilicet agens generat (β) formam, non ita sunt intelligenda, quod agens generet formam principalius quam compositum vel suppositum formæ. Sed hoc ideo dicit, quia forma est ratio fiendi sibi composito; ex hoc enim compositum dicitur fieri, quia materia reducitur de potentia in actum formæ, vel quia accipit formam sibi communicatam ab agente, et non quia accipit materiam. Isto namque modo exponit sanctus Thomas illam propositionem libri *de Causis*, scilicet : prima rerum creatarum est esse. Dicit enim sic in 1 p., q. 45, art. 4, ad 1um, quod in illa propositione, « ly esse non importat subjectum creationis, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo aliquid dicitur creatum, quia est ens; non ex hoc quia est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali. Et est similis modus loquendi ac si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur sit coloratum. » — Hæc ille. — Ita in proposito. Cum dicitur quod agens producit compositum quia producit formam, sensus est, quod ideo agens producit compositum, quia communicat formam, vel quia producit habens formam, non quod forma proprie producatur.

Ad quintum negatur antecedens, si illud quod communicatur præexsistat in generante vel communicante illud; si autem præexsistat in subjecto productionis, scilicet in materia ipsius producti, concedo quod illud non erit formalis terminus productionis. Et causa est, quia si illud præexsistat in subjecto productionis vel transitionis, tunc illud non communicatur producto, virtute illius productionis; secus si illud præexsistat in producente; tunc enim producens potest illud communicare producto. Et hujusmodi exemplum est de anima intellectiva, quam homo cibum digerens communicat materiæ cibi digesti et carni noviter generatæ. Verumtamen istud argumentum solvitur per primam distinctionem ; quia procedit de formis quæ non sunt suum esse, cujusmodi est raritas vel quantitas, de qua adversarius arguit.

Ad sextum negatur minor. Totam enim realitatem quam habet Filius accipit ex vi essentiæ ut a formali ratione, et non ex vi proprietatis; nam, licet proprietas Filii, scilicet filiatio, sit vera res, et relatio realis, tamen ipsa non habet quod sit res realis ex ratione relationis, sed ex ipso esse quod habet in suo fundamento, scilicet divina essentia. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 1, « relatio, secundum suam rationem, habet quod ad aliud referat, sed non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur, sicut omnes aliæ formæ absolutæ ex ipsa sua ratione habent quod aliquid ponant in eo de quo dicuntur. Et ideo inveniuntur aliquæ relationes nihil ponentes in eo de quo dicuntur. Relatio tamen tunc dicitur realis, quando habet aliquid in re, supra quod ejus esse fundatur, sicut æqualitas super quantitatem. Et ita relationes distinguentes personas habent fundamentum in re, scilicet ipsam naturam quæ communicatur, secundum communicationem naturæ. » — Hæc ille. — Patet ergo quod formalis et prima ratio principalisque est ipsa divina essentia proprietati quod sit res, et quod habeat realitatem; et consequenter minor rationis est falsa. Nec valet probatio ejus, cum fundetur in illa falsa consequentia prius negata, scilicet : essentia non accipit esse, nec realitatem, per productionem; ergo Filius non accipit suam realitatem per illam. Ista enim in solutione primi argumenti ostensa est penitus non valere.

(α) *esse.* — *essentia* Pr.
(β) *generat.* — *non generat* Pr.

Ad septimum dicitur sicut ad primum, et quartum. Forma enim non proprie fit, ut habetur 7. *Metaphysicæ* (t. c. 27); sed tamen compositum fit propter formam, et non propter materiam. Similiter argumentum non est ad propositum; quia Commentator loquitur de formis quæ non sunt suum esse, de quibus non loquimur in præsenti.

Ad octavum negatur major. Et exemplum adductum in probatione est ad oppositum. Constat enim quod in nutritione corrumpitur cibus; ergo aliquid generatur ex eo; et constat quod illud est aliqua pars nutriti, ut caro vel hujusmodi. Quæro igitur quæ forma substantialis sit terminus hujus generationis. Et non potest dari alia nisi anima intellectiva præcedens, nisi vellemus ponere alias formas substantiales in carne humana præter intellectivam, quod non ponimus. Illud ergo exemplum destruit argumentum, et astruit nostrum propositum, scilicet quod formalis terminus productionis non necessario capit esse per illam.

Ad nonum negatur minor; immo anima erit formalis terminus resurrectionis. Unde istud argumentum, et præcedens, destruit seipsum, cum exempla sint ad oppositum. Et cum dicitur quod resurrectio non est generatio; dico quod verum est, quia generatio importat quod genitum non præfuerit generationi; modo illud quod resurget, prius fuit; et iterum quia illa resurrectio non erit terminus alicujus alterationis præcedentis ordinatæ ad susceptionem formæ in materia (α); et multa alia dissimilia possent reperiri. Verumtamen sive resurrectio sit generatio, ut multi concedunt, sive non, ut dictum est, tamen causa quam argumentum assignat, quare resurrectio non est generatio, nulla est. Dicit enim quod resurrectio non est generatio quia anima præfuit. Hoc enim non est vera causa. Quia si hominis anima crearetur ante materiæ creationem et corporis formationem, et postea infunderetur corpori disposito, homo resultans diceretur in illa unione produci, et tamen anima præfuisset; sufficit enim quod homo non præfuisset, qui vere et per se dicitur in illa unione corporis et animæ produci, et non ejus pars nisi per accidens.

Ad decimum dicitur quod ubi est exitus de potentia in actum, tunc productio formæ est media secundum rem inter formalem terminum productionis et formale principium productivum; sed ubi non est talis exitus de potentia in actum secundum diversitatem naturæ, sed mera communicatio formæ subsistentis, et quæ est actus purus secundum idem esse in producente et producto, hoc non oportet; ibi enim productio non potest realiter distingui a termino nisi secundum rationem intelligendi. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 4, q. 1, art. 1, ad 4um, dicit : « Generatio non est aliquid realiter medium inter Patrem et Filium, cum generatio, passive accepta, secundum rem sit ipsa filiatio, quæ est proprietas Filii et est in Filio; active vero accepta, est ipsa paternitas quæ est in Patre et est ipse Pater; tamen significat proprietatem per modum actus, et illa significatio fundatur supra rem in acceptione unius ab alio. » — Hæc ille.

Ad undecimum negatur minor, et ejus probatio. Non enim de ratione formalis termini productionis passive dictæ est quod sibi correspondeat terminus a quo, nisi quando productio passiva est exitus de potentia in actum, et quando per eam communicatur forma quæ non est suum esse; sed ratio formalis termini consistit in hoc quod, per illum, productum assimiletur producenti, et communicetur sibi a producente.

Ad duodecimum dicitur quod formalis terminus generationis est divina essentia, sed terminus totalis est ipse Filius. Et ad improbationem primi dico quod fundatur in falso, scilicet quod terminus formalis necessario capiat esse et realitatem per productionem. Ad improbationem secundi similiter dico quod fundatur in falso, scilicet quod passiva generatio constituat Filium; hoc enim falsum est, cum nulla origo personam constituat in divinis, ut alias videbitur. Aliud etiam falsum ibi supponit, scilicet istud : generatio passiva est Filius vel filiatio; ergo non terminatur ad Filium. Ista enim consequentia non valet. Nam licet sit identitas realis inter generationem et genitum in divinis, tamen differunt ratione, fundata supra veritatem rei, ex qua consequitur quod ibi potest aliquid significari per modum viæ, et aliquid per modum termini. Aliud falsum ibidem multiplicatur, scilicet quod origo passiva necessario distinguitur ab originato; ex quo infert quod nec Filius nec filiatio capit esse per originem; quæ ambo falsa sunt. Dico enim quod non oportet originem distingui ab originato, nisi ubi origo non subsistit nec est suum esse; tunc enim origo est accidens originati; sed ubi origo est suum esse subsistens, ipsa est illud quod originatur secundum rem.

Ad decimumtertium dico quod fundatur in illo falso sæpe dicto, scilicet quod formalis terminus necessario originatur. Cujus falsitas patet. Quia in corruptione hominis sua forma non desinit esse, quare nec oportet quod in ejus generatione incipiat esse. Implicat etiam aliud falsum, scilicet quod generatio realiter distinguatur a generato ubicumque, vel origo ab originato.

Ad decimumquartum negatur minor. Dico enim quod generatio passiva se habet per modum viæ ad essentiam divinam et ad personam. Nec probationes obstant. Non quidem prima; quia non est inconveniens terminum præexsistere viæ metaphorice dictæ, quam dicimus productionem, ut sæpe dictum fuit. Nec valet probatio qua probatur generationem non posse dici viam in personam. Licet enim generatio

(α) *in materia*. — *in forma* Pr.

sit persona, et generatio sit via in personam, non sequitur : ergo persona est via in personam ; sed est fallacia accidentis. Falsum etiam assumitur ibidem, scilicet quod persona Filii constituatur per originem. Item, quod omnis via necessario sit a termino in terminum realiter distinctos. Hoc enim non oportet nisi loquendo de via pedum ; sed non loquendo de via quæ non est nisi acceptio formæ, quæ pro tanto dicitur via quia præsupponitur acceptio habitioni ; prius enim, secundum modum intelligendi, Filius accipit essentiam quam subsistat in ea vel constituatur ex ea ; et ad hunc sensum generatio dicitur via.

Ad decimumquintum dicitur quod minor falsa est. Per passivam enim generationem Filius accipit omnia quæ habet, juxta illud Hilarii : *Nihil habet Filius nisi natum ;* quod glossat Magister, scilicet nisi « quod nascendo accepit ». Dico tamen quod generatio passiva non distinguitur realiter ab eo quod accipitur per eam secundum rem, sed ratione ; et ideo oportet non solum assignare productionem, immo terminum distinctum ab ea, saltem ratione, cum ille sit de ratione productionis.

Ad decimumsextum dico quod falso nititur fundamento, scilicet quod verbum mentis nostræ non sit aliquid subjecti (α) exsistens in anima, sed sit ipsa res intellecta posita in esse apparenti. Hujus enim falsitas alias ostendetur.

Ad decimumseptimum dicitur quod in divinis non est proprie passio principalis quam iste diffinit. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 1, ad 3um et ad 2um : « Passio, inquit, dicit motum prout est in mobili ab aliquo, et ideo non est in divinis nisi grammatice loquendo, quantum ad modum significandi ; sicut Patri attribuimus generare, Filio autem generari. Actio autem, secundum primam nominis institutionem, importat originem motus ; origo enim motus secundum quod incipit ab aliquo et terminatur in illud quod movetur, est actio. Sic autem non est in divinis. Et sic infert ex se passionem. Sed in divinis dicitur actio ordo originis secundum quod ab aliquo principio procedit in illud quod est a principio ; quæ quidem habitudo est ipsa relatio vel notio. Quia tamen de divinis in talibus rebus loqui non possumus, nisi secundum modum rerum sensibilium a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, in quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur, oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationis. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt secundum modum significandi. » — Hæc ille in forma.

II. Ad argumentum Occam. — Ad argumentum Occam negatur major. Non enim verum est quod sicut de ratione termini totalis est capere totaliter esse per productionem, quod similiter de ratione termini formalis sit capere esse formale per productionem, ut patet ex dictis. Nec valet probatio per exemplum de materia, quoniam illa non est ratio quare materia non est formalis terminus aut totalis actus productionis, scilicet quod non capit esse per productionem ; sed causa est, quia non communicatur ab agente ipsi producto, sed solum forma, loquendo de agente materiali ; loquendo vero de prima rerum creatione a Deo, qua materia creabatur, adhuc ipsa non dicebatur formalis terminus, quia ipsa non potest in esse prodire nisi sub forma, nec habet ordinem ad esse actu, in quod tendit omnis productio, nisi mediante forma. — Ad confirmationem dicitur quod in illo casu, scilicet si materia crearetur sub anima intellectiva præexsistente, anima esset formalis terminus creationis materiæ, in quantum esset formalis terminus productionis compositi resultantis ex anima antiqua et materia nova ; non enim essent ibi duæ productiones, quarum una terminaretur ad materiam solum, et alia ad compositum, sed eadem esset ; nam materia non habet unde possit propriam productionem passivam terminare ; sed crearetur illud compositum ratione unius partis, scilicet materiæ ; illa autem materia potius concrearetur quam crearetur.

III. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii negatur major, ubi terminus formalis sola ratione distinguitur a termino totali. Tunc enim formalis terminus non est pars secundum rem, cum sit totum productum ; nec etiam pars secundum rationem, ubi formalis terminus secundum suam rationem est actus purus et subsistens, non mendicans esse a supposito.

Ad secundum negatur major. Dico enim quod in productione angeli assignatur terminus formalis ipsa natura angeli, et terminus totalis ipsum suppositum, posito etiam quod sola ratione distinguerentur ; omnis enim productio terminatur ad quod est. — Ad confirmationem dico quod in simplicissimo, puta Deo, distinguitur ratione et modo significandi, quod est et quo est, ut Deus et deitas, Pater et paternitas, licet abstractum et concretum nullatenus realiter distinguantur.

IV. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi dicitur quod principium et principiatum realiter distinguuntur, loquendo de principio quod, et de principiato quod ; sed loquendo de principio quo et principiato quo, non oportet quod distinguantur. Hanc solutionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 5, ad 1um, ubi sic ait : « Agens distinguitur a facto, et generans a generato ; sed illud quo generans generat est commune generato et generanti, et tanto perfectius quanto perfectior fuerit

(α) *subjecti. — substantiæ* Pr.

generatio. Unde, cum in divinis sit perfectissima generatio, illud quo generans generat est commune generato et generanti, idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus : divina essentia est quo generans generat, non sequitur quod essentia distinguatur, sicut sequeretur si diceretur quod essentia divina generat. » — Hæc ille. — Eamdem ponit solutionem, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 2, ad 3um. Ex quo patet quod non oportet illud quo producens producit distingui realiter a forma qua productum generationem terminat; nec principium quo generans generat distingui a formali termino generationis. Nec probationes valent, ibidem factæ, cum solum probent principium quo esse verius principium quam principium quod. Tamen dico quod illæ non probant quod terminus formalis sit verius principiatum quam suppositum productum, nisi quando formalis terminus accipit esse per productionem; cujusmodi non est in divinis, nec semper in creaturis, ut patet in nutritione, item in resurrectione. Et similiter patet quod argumentum tenet in formis quæ non sunt suum esse; tales enim non communicantur nisi secundum aliud esse, ut prius dicebatur.

Ad secundum negatur major. Non enim est de ratione termini formalis quod producatur, ut ibidem false supponitur. Dico etiam quod filiatio non proprie producitur, sed Filius; cum relatio, in quantum hujusmodi, non sit terminus productionis, ut dicitur 5. *Physicorum* (cap. 10), et 11. *Metaphysicæ* (t. c. 10).

Ad tertium dicitur sicut ad primum. Licet enim producens distinguatur a producto, tamen illud quo producens producit non oportet distingui a producto; sicut, licet producens non producat nisi ratione principii quo, ut Pater ratione essentiæ, non tamen oportet quod essentia producat, si Pater producit. A simili, si Pater est principium ratione essentiæ, non oportet quod, sicut Pater distinguitur a Filio, quod essentia distinguatur a Filio. Et in proposito, Filius producitur et generatur ratione essentiæ quam accipit; non tamen oportet essentiam distingui a Patre, si Filius distinguitur a Patre; sed sufficit quod alium modum essendi respectivum habeat in producente principium quo, quam habeat in producto terminus formalis. Sic autem est in proposito. Nam essentia est in Patre sub paternitate et in Filio sub filiatione, quæ sunt relationes realiter distinctæ, et distincti modi reales, scilicet a se et ab alio.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Petri Joannis. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem negatur major. Sufficit enim quod illa distinguantur ratione quorum unum accipit esse per productionem et non aliud. Sed sciendum quod distinctio rationis multos habet gradus; nec quicumque sufficit ad hoc quod prædicata contradictoria pure realia de taliter distinctis verificentur; sed tamen distinctio rationis in tali gradu, quo scilicet distinctio rationis fundatur in distinctione reali, isto modo quod taliter distincta ratione vel secundum rationem, sic se habent in re quod unum est commune secundum rem et idem pluribus oppositis et distinctis, reliquum autem non est commune sed condistinctum alicui vel aliquibus sub illo communi contentis, talis, inquam, distinctio rationis sufficit ad hoc quod prædicata realia contradictoria de extremis illius distinctionis verificentur; præsertim quæ competunt extremis in quantum distinguuntur. Hujusmodi autem sunt ista prædicata : generari, non generari, capere esse et non capere, produci et non produci. Nam talium prædicatorum unum convenit uni extremo distinctionis secundum rationem, quantum ad hoc in quo distinguitur ab alio extremo, in quantum scilicet persona se habet ut quid distinctum, et essentia ut commune quid. Produci autem convenit distincto et particulari, non autem communi et indistincto.

Ad secundum dicitur quod generatio divina terminatur in Filio ad rem; verumtamen in Filio est res quæ terminat generationem per modum formalis termini, et illa est essentia. Filius etiam est res quæ terminat generationem per modum geniti, nec tamen oportet quod si Filius generetur, et Filius est res divinæ naturæ, quod ideo divina natura generetur; sed est fallacia accidentis, sic arguendo : res quæ est Filius generatur, et illa res est divina essentia; igitur natura divina generatur.

Ad tertium dicitur quod sicut nulla persona simul eadem generatione generat et generatur, ita nulla essentia generat et generatur eadem generatione. Nec valet probatio : Pater et Filius sunt idem essentialiter; ergo eadem essentia generat et generatur. Nam, non omne quod est Pater generat, nec omne quod est Filius generatur. — Ad confirmationem dicitur quod dictum Augustini non solum intelligitur de eadem persona, immo de eadem essentia; nec ly se solum refert personam secundum rem, sed secundum modum significandi. Stat enim ly se pro supposito locutionis, quo modo essentia potest dici suppositum.

Ad quartum negatur major. Non enim Pater est essentia generans, sed essentia sub paternitate. Nec est simile de sapientia et de essentia, licet improprie dicatur sapientia generans, et magis improprie essentia vel substantia aut natura generata. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 2, sic ait : « Generare proprie convenit supposito in quantum distinctum; et ideo quanto magis nomen appropinquat ad suppositum distinctum, tanto verius potest de ipso prædicari actus generandi. Unde hæc est propriissima : Pater generat; quia imponitur nomen

Patris a proprietate distinguente (α). Et similiter potest dici : Persona generat ; quia nomen personæ imponitur a communi proprietate quæ dicitur personalitas. Et consequenter minus proprie dicitur : Deus generat ; quia quamvis claudat in se suppositum, non tamen suppositum distinctum, nec imponitur nomen a proprietate distinguente (β), sed ab essentia communi. In nominibus etiam abstractis est ordo. Quia quædam dicunt ordinem ad actum, sicut virtus, bonitas, lux, natura, et habitus ; et quia actus sunt suppositorum, ideo in istis invenitur dictum : sapientia generat, vel : natura generat ; tamen hujusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed sunt pie intelligendæ. Quædam vero nomina sunt, quæ non dicunt ordinem ad operationem, sed tamen imponuntur secundum rationem nominis ab actu substandi, sicut substantia ; unde hoc nomen, substantia, adhuc accedit ad rationem suppositi. Sed hoc nomen, essentia, omnino removetur a ratione suppositi. Et ideo minime potest dici quod essentia generet. Si tamen inveniretur, esset exponenda : essentia generat, id est Pater, qui est essentia. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod major est auctoritas Magistri sententiarum in hac parte auctoritate cujuscumque sancti, quoniam confirmata est per Ecclesiam. Sancti tamen intellexerunt quod essentia dicitur generata, hoc est communicata. Cum enim ait Augustinus : essentia de essentia, lumen de lumine, ars de arte, semper subdit : et ambo unum lumen, una essentia, una ars, ut notet communicationem ejusdem naturæ, non autem generationem.

Ad sextum patet per idem.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** dicitur quod illud sophisma peccat per fallaciam accidentis. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 6um, solvens hoc sophisma : essentia divina est paternitas ; filiatio est essentia divina ; ergo filiatio est paternitas, dicit in tali processu incidere fallaciam accidentis. Cujus rationem assignat : quia licet in Deo nullum sit accidens, est tamen ibi quædam similitudo accidentis, in quantum ea quæ de se (γ) invicem prædicantur secundum accidens, sunt unum subjecto et differunt ratione. Vult ergo quod, cum persona prædicetur quasi per accidens de essentia, cum ex tali identitate secundum rem personæ et essentiæ infertur ea quæ dicuntur de uno dici de alio, committitur fallacia accidentis. Et idem ponit, 3 p., q. 3, art. 6, ad 3um, ubi dicit quod, sic arguendo : Deus est ingenitus ; Filius est Deus ; ergo Filius est ingenitus, committitur fallacia figuræ dictionis, et fallacia accidentis. Cui concordat Cathon in proposito dicens quod in argumento quod habetur præ manibus est duplex fallacia, scilicet figuræ dictionis, pro eo quod in majore et minore non est idem modus prædicationis ; nam in majore, cum dicitur : omnis Filius fuit genitus vel generabatur, est prædicatio formalis, cum omne verbum prædicetur formaliter, et non solum per identitatem ; in minore vero, cum dicitur : essentia divina est Filius, est prædicatio per identitatem tantum ; et ideo non valet discursus. Est etiam fallacia accidentis ; quia filiatio, in quantum prædicatur de essentia per identitatem, accidit quod generetur ; et ideo non est medium sufficiens ad concludendum generari de essentia divina.

Sed contra hanc responsionem arguit Gregorius, *primo* contra primam. Quia alius et alius modus prædicandi in utraque præmissa, nisi aliud interveniat, non committit fallaciam figuræ dictionis. Quod patet ; quia alias hæc esset fallacia figuræ dictionis : omne animal est sensibile ; omnis homo est animal ; ergo omnis homo est sensibilis ; quia in majore est prædicatio secundi modi dicendi per se, et in minore est prædicatio primi modi ; et generaliter, quandocumque propria passio superioris prædicaretur de per se inferiori per ipsum superius tamquam per medium, esset fallacia figuræ dictionis. — *Item,* quandocumque aliqua passio prædicaretur de subjecto aliquo per diffinitionem subjecti, esset fallacia figuræ dictionis ; quia alius modus prædicandi est quando passio prædicatur de diffinitione subjecti, ab illo quo diffinitio subjecti prædicatur de subjecto ; et sic in multis demonstrationibus esset fallacia, quod non est dicendum. — *Item,* hic esset fallacia : omne animal est album ; omnis homo est animal ; ergo omnis homo est albus, cum prædicatio majoris sit per accidens, et prædicatio minoris per se. Et sic prima responsio non valet.

Contra secundam responsionem arguit sic. *Primo.* Quoniam secundum eam in multis optimis syllogismis esset fallacia accidentis. Verbi gratia : in ultimo nunc assignato ; nam animali, in quantum prædicatur de homine, accidit quod sit album, multo magis quam Patri accidat generare, in quantum de eo prædicatur essentia. — *Secundo.* Quia secundum istam responsionem accipitur accidens non pro eo quod realiter adest et abest, nec pro eo quod accidentaliter prædicatur, sed generaliter pro omni extraneo a ratione subjecti, et sic generare est accidens Patri ; et sequitur quod in multis demonstrationibus esset talis fallacia, sicut patet in impugnatione primæ solutionis.

Ad primum contra primam solutionem respondetur quod non quæcumque variatio modi prædicandi infert fallaciam figuræ dictionis. Sed tamen ille varius modus prædicandi, quo unum prædicatum mutatur in aliud, puta ad aliquid in aliquid, vel e converso, infert fallaciam figuræ dictionis, eo potissimum quando prædicatum quod prædicatur de ter-

(α) *distinguente.* — *distincte* Pr.
(β) *distinguente.* — *distincte* Pr.
(γ) *se.* — Om. Pr.

minis alicujus prædicamenti, et in quantum hujusmodi, concluditur prædicari de terminis alterius prædicamenti, propter hoc quod prædicantur de terminis primi prædicamenti in quantum habent talem modum prædicandi vel econtra; sicut cum dicimus generari prædicatur de Filio, quia est relativum, et ideo infertur quod generari prædicetur de essentia, quia Filius de essentia prædicatur vel econtra. Sic in proposito. Dico ergo quod prædicatio primi et secundi modi non est talis variatio quæ causet fallaciam figuræ dictionis, sic quod repugnat ei prædicari de aliis quibus non convenit in secundo modo. Sic in proposito, aliqua prædicata conveniunt relativis in quantum hujusmodi, scilicet quia sunt distincta in divinis, quibus repugnat prædicari de non distinctis, ac per hoc de non relativis, large capiendo relativum pro supposito in divinis.

Ad secundum, de passione, dico quod illa variatio modi prædicandi non variat veritatem propositionis, sicut in proposito, ubi actus notionales prædicantur de relativis solum, non autem de aliis, nisi implicite vel explicite dicant relationem et supponant pro ea; cujusmodi sunt, persona, Pater, Deus. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 2, ad 2um : « Relativum in divinis dicitur multipliciter. Propriissime enim relativum est quod secundum nomen suum ad aliud refertur, ut Pater. Aliud est relativum quod consequitur vel causat relationem, sicut generatio et generare. Aliud est quod implicite claudit in se relationem; sicut Trinitas, personas distinctas relatione; et hoc nomen, persona, includit relationem distinguentem. Aliud potest dici relativum in quantum pro relativo ponitur, sicut Deus et quædam nomina abstracta; cujus ratio est dicta. » — Hæc ille.

Ad tertium dico quod prædicatio per se et per accidens non causat fallaciam figuræ dictionis, sed forte fallaciam accidentis. Quandocumque enim aliqua duo de se invicem accidentaliter prædicantur, si aliquod prædicatum conveniat uni illorum in quantum distinguitur ab alio, et illud prædicatum concludatur inesse alteri, committitur fallacia accidentis. Sicut, in proposito, essentia et Filius accidentaliter quodammodo de se invicem prædicantur. Si ergo generari, quod convenit Filio in quantum est suppositum distinctum, concludatur prædicari de essentia, quia prædicatur de Filio, committitur dicta fallacia; non enim oportet ea quæ conveniunt Filio secundum modum quo differt ab essentia, prædicari de essentia, licet Filius et essentia de se invicem prædicentur; et de hoc amplius dictum est dist. 2.

Per hoc patet ad argumenta contra secundam responsionem.

Ad secundum patet per idem; quia committitur fallacia accidentis.

Ad tertium dicendum quod ista consequentia non valet : essentia est Filius generatus; ergo essentia est generata; sicut nec ista : essentia est res generans; ergo essentia est generans. Cujus causa est, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1, ad 4um, quia forma adjectivi non circa idem ponitur in antecedente et consequente; sed in antecedente, ponitur circa personam; in consequente vero, circa essentiam. Et ad probationem consequentiæ dicitur quod Philosophus ad efficaciam illius consequentiæ non solum ponit illam conditionem, quæ dicta est in arguendo, sed etiam quamdam aliam, scilicet si secundum se prædicetur et non secundum accidens, simpliciter et non tantum cum addito aliquo vel determinatione quodlibet illorum prædicetur de tali subjecto. Nunc autem non sic est in proposito; quia ly generatum non prædicatur secundum se si particulariter et adjective tantum sumatur, sicut oportet si secunda consequentia valere debet, scilicet : essentia est generata; ergo generabatur. Ad aliam probationem dictæ consequentiæ conceditur prima consequentia, et negatur secunda. Ad probationem dico quod illa secunda tunc tantum habet veritatem universaliter, quando illud superius prædicatur universaliter de illo inferiori et de omni de quo inferius illud prædicatur, ita quod non solum prædicatur de illo inferiori distributo pro omnibus suis per se sed etiam pro omnibus de quibus ipsum dicitur, sic quod talis propositio possit esse major in syllogismo perfecte regulato per dici de omni. Nunc autem in proposito, ly generatum non est taliter superius ad hoc generatum. Nam hæc est falsa : omne quod est hoc generatum est generatum. Ideo dicta consequentia non valet. Patet ergo quod consequentia, breviter, a prædicato conjuncto ad partes ejus non valet, nisi quælibet pars prædicati prædicetur de omni illo de quo prædicatur conjunctum. Similiter consequentia ab inferiori ad superius non valet, nisi superius prædicetur de quocumque de quo prædicatur inferius. Nullum autem prædictorum est in proposito verum.

Ad quartum dicitur quod sanctus Thomas respondet in simili proposito, primo *Sentent.*, ubi supra (dist. 5, q. 1, art. 1), ad 3um, ubi sic arguit : « Si essentia est Pater, ergo essentia est Pater Filii; sed relativa dicuntur ad convertentiam; ergo Filius erit Filius essentiæ, et sic essentia generat. » Ecce argumentum. Et respondet : « Dicendum, inquit, quod, cum dicitur : essentia est Pater, est duplex locutio, ex eo quod ly Pater potest teneri quasi adjective, ut ponat formam suam circa essentiam, et sic est falsa, quia proprietates non determinant essentiam; vel potest sumi substantive, et tunc Pater supponit in prædicato pro persona Patris, et sic est vera. Nec oportet quod fiat hoc modo conversio : ergo Filius est Filius essentiæ, sed Filius est Filius Patris qui est essentia. » — Hæc ille. — Ita in proposito, dico quod, concessa ista : essentia est Filius Patris, non sequitur : ergo Pater est Pater essentiæ, sed sequitur quod est Pater Filii qui est essentia; nec sequi-

tur : essentia est Filius Patris; ergo est generata, nisi ly Filius staret adjective, et ad hunc sensum negatur quod essentia sit Filius Patris; essentia non opponitur relative Patri, hoc enim significat nomen Filii tentum adjective. Pro intellectu hujus et præcedentis solutionis, notandum quod sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 5, in expositione litteræ, sic ait : « Differentia est inter nomina substantiva, et adjectiva. Substantiva enim significant non tantum formam, sed suppositum formæ. Unde possunt prædicari ratione utriusque. Et quando prædicantur ratione suppositi, dicitur prædicatio per identitatem; quando vero ratione formæ, dicitur per denominationem seu per informationem. Et hæc est magis propria prædicatio, quia termini in prædicato tenentur formaliter. Adjectiva autem significant tantum formam; et ideo non possunt prædicari nisi per informationem. Unde hæc est falsa : essentia est generans; quamvis hæc sit vera : essentia est Pater. » — Hæc sanctus Thomas. Ex quibus patet quæ prædicatio sit identica, et quæ formalis.

Ad quintum dicitur quod illa conversio non valet; quia, nascens, in antecedente stat substantive; aliter esset incongrua; et in consequente stat adjective; et non stat uniformiter. Sed debet converti sic : nascens est essentia; ergo essentia est Filius nascens, vel aliquid nascens, aut hujusmodi, addendo in consequente aliquid quod prohibeat ne adjectivum ponat formam suam circa essentiam.

Ad sextum dicitur quod in divinis generatur aliqua res, et conceditur quod illa res quæ generatur est essentia; nec tamen sequitur : ergo essentia generatur. Nec sequitur : res quæ est essentia generatur, sumendo rem pro relativo; ergo essentia generatur; sicut non sequitur : res quæ est essentia distinguitur realiter a Filio; ergo essentia distinguitur realiter a Filio. Quia essentia semper stat pro re communi, et non pro persona. Hoc autem quod dico, res quæ est essentia, potest stare pro absoluto, et pro relativo. Et ideo non quidquid prædicatur de uno prædicatur de alio.

§ 3. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — Ad primum contra quartam conclusionem dico quod non aliud concludit nisi quod essentia est illud de quo est Filius; non tamen sequitur quod essentia se habeat in generatione Filii quasi materia vel subjectum, sed quod habet unam de conditionibus materiæ (α), non tamen totum quod est de ratione materiæ, scilicet potentialitatem, et actuabilitatem (β). Potest etiam dici quod illud de quo est aliquid, non oportet quod sit illius materia, nec quasi materia, immo potest esse illius forma specifica, sicut cum dicimus : angelus est de natura intellectuali, ut dictum fuit in probatione quartæ conclusionis; quod patet expressius : quia si anima producta esset ante corpus, et postea infunderetur corpori, ille homo qui sic produceretur non esset de anima sicut de materia, et constat quod anima præfuisset productioni, et inexsisteret homini producto. Ergo vel falsum est, quod omne præexsistens productioni et inexsistens producto sit illud de quo est productum, ut sumitur in majore hujus argumenti, vel falsum est quod omne illud de quo est productum sit ejus materia vel quasi materia, licet conveniat cum materia in una conditione.

Ad secundum dicitur quod major est falsa, nisi quando talia constituentia sic se habent quod non quodlibet est totum constitutum, sed pars ejus, vel principaliter importans partem; sicut genus et differentia in rebus compositis. Modo in divinis essentia est ipsa persona divina, et relatio similiter. Non valet similiter major, nisi ubi talia constituentia non sunt suum esse. Tunc enim oportet unum esse potentiale respectu alterius. In divinis autem non differt quod est et esse; et ideo nihil potest habere rationem potentiæ.

Ad tertium per idem. Dico enim primo quod essentia non recipit aliquid secundum rem in divinis, cum sit purus actus, licet præexsistat, secundum modum intelligendi, relationibus. Dico secundo quod non oportet quod recipiens aliud sit potentiale vel materiale, nisi acquirat aliquod esse per illud; cujusmodi non est in divinis; immo relationes sunt per exsistentiam (α) divinæ essentiæ, et habent esse per eam, non autem econtra; et ideo, posito quod essentia reciperet relationes, non sequitur quod se haberet, respectu earum, ut potentiale subjectum.

II. Ad argumenta Henrici. — Ad primum Henrici negatur major. Non enim oportet quod illud de quo aliquid producitur vel est, sit subjectum generationis, aut productionis ejus; et de hoc datur exemplum ab aliquibus : si enim forma præexsisteret et sub illa crearetur materia, compositum resultans produceretur de illa forma, et tamen non esset subjectum generationis illius. Istud concordat illi quod dicit sanctus Thomas, prima parte, ut allegatum fuit in quarta conclusione, quod Michael potest dici esse de natura intellectuali, et consequenter fieri de illa. Non oportet ergo ly de, semper dicere circumstantiam materiæ vel subjecti. Ex quo patet ad illam confirmationem quæ ibi fiebat. — Ad replicam quæ ibi ponitur, dico quod sancti dicentes Filium esse natum de substantia Patris, designant consubstantialitatem principii productivi. Unde simul ly de importat consubstantialitatem et distinctionem inter illud

(α) *materiæ.* — *naturæ* Pr.
(β) *actuabilitatem.* — *actualitatem* Pr.

(α) *exsistentiam.* — *essentiam* Pr.

de quo est et illud quod de eo est. Hinc est quod non dicimus domum esse de ædificatore, nec creaturam de Deo, quia non est consubstantialitas domus ad ædificatorem, nec Dei ad creaturam, nec econtra. Similiter ubi nulla est distinctio non dicimus hoc de hoc proprie loquendo, unde non dicimus ferrum esse de ferro; sed bene dicimus cultellum esse de ferro, quia inter cultellum et ferrum est distinctio sicut inter principium intrinsecum et principiatum. Sensus est ergo : Filius est natus de substantia Patris, id est, est natus a Patre qui est eadem substantia quod ipse (α) et ejus principium. Non dicimus autem quod Filius est de essentia, quia essentia non est principium ejus, nec ab ipso distincta; nec dicimus quod Filius est de substantia Spiritus Sancti aut quod Pater est de essentia Filii, quia licet inter eos sit consubstantialitas et personalis distinctio, non tamen Sanctus Spiritus est principium Filii, nec Filius principium Patris. Quamvis autem non absolute dicamus : Filius est de essentia, dicimus tamen quod Filius est de essentia Patris, quoniam in eo quod dicitur Patris notatur distinctio et principiatio, in eo vero quod essentia, denotatur consubstantialitas; et debet exponi per hanc : Filius est a Patre cum quo est una essentia et substantia. Quod vero contra hoc inducitur ex argumentatione Augustini, non tollit quod dictum est. Nam Augustinus accipit ibi esse de nihilo, eo modo quo creatura dicitur esse de nihilo, scilicet quia non est ex aliquo præexsistente, nec tota ejus substantia est (β) aliquid præexsistens; et per oppositum accipit esse (γ) de aliqua substantia communiter, tam pro esse de aliqua substantia præexsistente non producta per talem productionem, quam pro esse vel fieri aliquam substantiam actualiter in alio exsistentem improductam. Hoc autem modo, Filius non est de nihilo, sed de aliqua substantia; et non est de aliqua substantia quam Patris; ergo est de ejus essentia, id est substantia quæ est Patris. Et sic procedit argumentatio, et concludit propositum ejus. Quamvis autem Maximinus concederet Filium esse ex Patre, non tamen concedebat ipsum esse unam substantiam cum Patre; quod Augustinus ex datis probat contra eum : quia ipse non est de nihilo, ut creatura, et per consequens oportet quod de aliqua, vel sit aliqua substantia præexsistens; et non apparet nisi substantia Patris; ergo est substantia Patris; ac per hoc est ex Patre qui est substantia quæ est Filius, et econtra. Et ista responsio est Gregorii de Arimino qui non multum deviat a sancto Thoma. Unde sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 1 : « Hæc præpositio, de, proprie significat principium et consubstantialitatem. Hæc autem præpositio, ex, ordinem principii designat. Unde quidquid dicitur esse de aliquo, est ex illo, sed non convertitur; sicut dicitur dist. 36. Unde hæc præpositio, ex, quandoque notat ordinem temporis, ut : ex mane fit dies; quandoque ordinem principii agentis, sicut : artificiata sunt ex artifice; quandoque principium materiale, ut : cultellus est ex ferro. Sed de, cum denotet consubstantialitatem, semper notat principium vel materiale vel agens consubstantiale, sicut dicimus quod homo filius generatur de patre suo, cum sit generatio per decisionem substantiæ. Et secundum istum modum, Filius de Patre dicitur, et de essentia Patris; tamen de Patre sicut generante, et de essentia sicut de generationis principio communicato. Unde et accedit ad similitudinem secundum materiam (α), si a materia removeatur totum quod est (β) imperfectionis, et remaneat hæc sola de conditionibus materiæ, quod est manens in re, et per eam res subsistit, et præcipue res artificiata, quæ est in genere substantiæ propter suam materiam, et non propter suam formam, ut dicit Commentator, 2. libro *de Anima* (commento 4). » — Quia ergo, de, dicit consubstantialitatem et ordinem ad principium, et consubstantialitas respicit personam generantem, ideo non dicimus quod Filius sit de essentia, sed quod sit de essentia Patris; et ideo non oportet esse distinctionem Filii ab essentia.

Ad secundum dico quod si major intelligatur de terminis productionis, quæ sunt forma et ejus privatio, major est vera, sed minor est falsa; cum divina essentia nunquam fuerit sub privatione Filii; nec probatio vadit ad hoc propositum. Si autem termini productionis intelligantur, principium productivum, et ipsum productum, major est falsa.

Ad tertium dicitur quod, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1, ad 1um : « Potentia, quæ in Deo ponitur, nec proprie activa est, nec passiva, cum in ipso nec sit prædicamentum actionis nec passionis, sed sua actio est sua substantia; sed est ibi potentia per modum potentiæ activæ significata. Nec tamen oportet quod Filius sit actus vel factus, sicut nec oportet quod ibi sit proprie actio vel passio. » — Hæc ille. — Dico tamen quod in divinis est potentia qua aliquis, puta Pater, generat, et est ibi potentia qua alius, puta Filius, generatur; eadem tamen est potentia, quæ est in Patre, ut generet, et in Filio ut generetur, secundum quod ponit sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 7, q. ultima, art. 1.

Ad quartum dicitur quod, licet Filius Dei non producatur de aliqua materia, non tamen producitur de nihilo. Unde sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 2, ad 1um, sic ait : « Quamvis Filius non sit de materia, tamen non sequitur quod non de aliquo, quia est de substantia Patris; quo etiam remoto, adhuc non sequeretur quod esset ex nihilo, ut dictum

(α) *quod ipse.* — *qui ipse* Pr.
(β) *nec tota ejus substantia est.* — *nec facta est* Pr.
(γ) *accipit esse.* — *accidit hoc quod dico* Pr.

(α) *secundum materiam.*— *primi modi* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.

est; quia Pater non est de aliquo et tamen non est ex nihilo. » — Hæc ille. — Pro cujus intellectu, sciendum quod, secundum eum, ibidem, in principali responsione et ad 2um : « Differt dicere aliquid non esse ex aliquo, et aliquid esse ex nihilo. Cum enim dicitur aliquid non esse ex aliquo sicut ex materia, nihil ponitur; et hoc convenit Filio Dei. Cum autem dicitur aliquid esse ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Sed aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter, scilicet ordinem temporis, et ordinem naturæ : ordinem temporis, eo quod prius fuit non ens et postea ens; et hoc nulli æterno convenit; ordinem naturæ, quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim, ex parte sui, non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat, et quod est alicui ex seipso naturaliter præcedit illud quod est ei ab altero; et ideo, supposito quod cœlum sit ab æterno, adhuc tamen est verum dicere quod fuerit ex nihilo, sicut probat Avicenna. Neutro autem modo Filius habet ordinem ad nihil. Non enim habet ordinem temporis, quia est æternus; nec ordinem naturæ, quia suum esse est absolutum, non dependens ab alio; quamvis enim Filius totum esse suum habeat a Patre, tamen esse suum non est dependens, (sicut esse creaturæ quæ in nihilum caderet nisi esse suum sustineretur ab aliquo), quia accipit a Patre idem numero esse quod habet Pater; et ideo Filius non habet esse dependens, neque ex nihilo, quod necessario sequeretur si aliud esse in numero reciperet a Patre. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, licet Filius non fiat de aliquo, quod se habeat ut materia, non tamen creatur : tum quia non producitur ex nihilo; tum quia non producitur de substantia Patris; illud autem proprie creatur, quod producitur de nullo, altero vel utroque modorum prædictorum, quod scilicet prius fuit secundum tempus non ens quam ens; vel prius ordine naturæ : quia scilicet ex se non habet esse, immo suum esse dependet ad aliud, et ideo prius natura est non ens quam ens.

Ad quintum dicitur quod, sive ignis generet alium ignem de parte suæ substantiæ, sive de tota substantia, dummodo nulla alia entitas esset in igne generato realiter distincta ab illa substantia quæ datur ei a generante, sicut in Filio non est alia entitas ab essentia, illa substantia non esset materia ignis, sed esset ipse ignis. Sic in proposito.

Ad sextum dico quod non sic esset in illo casu de igne generante ignem de materia propria, et de Patre generante Filium de sua substantia. Nam tunc illud quod generans daret generato, non esset ipsum generatum, sed pars ejus actuabilis per formam. Secus est in proposito, ubi substantia Patris non est pars Filii, sed totus Filius.

Ad septimum dicitur primo, quod nec filiatio nec passiva generatio est prior Filio, prioritate originis, aut quacumque alia prioritate, extra intellectum. Secundo dicitur quod, licet filiatio vel generatio passiva, secundum modum nostrum intelligendi, præcedant personam Filii, non tamen oportet quod in aliquo signo vel priori intelligatur filiatio vel passiva generatio esse subjective in essentia divina et non in Filio. Filiatio enim, non ut relatio, sed ut forma constitutiva personæ, et generatio passiva ut via se habens ad Filium, præintelliguntur personæ constitutæ, ut alias dicetur. Ut autem præintelliguntur, non oportet eas intelligi ut inhærentes. Sed si intelligantur ut exsistentes in essentia, non intelliguntur in ea esse ut in subjecto. Sicut enim dicit sanctus Thomas, primo *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 3, ad 4um : « Comparatio terrenorum ad divina, secundum Hilarium (1. *de Trinit.* post med.), nulla est. Unde nullus illorum modorum quos Philosophus enumerat, sufficit ad explicandum quomodo in divinis aliquid in aliquo esse dicatur, præcipue modus quo proprietates in essentia esse dicuntur; quia non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitate rei convenire, sicut relatio et substantia in divinis conveniunt in essentia, ratione cujus unum in altero esse dicitur, scilicet paternitas in essentia, sicut in præexsistente secundum intellectum. » — Hæc ille.

Ad octavum negatur major, ut dictum est in responsione primi. Si enim anima præexsistens cum corpore noviter creato constitueret hominem, illa anima per se ingrederetur constitutionem hominis, nec caperet esse per generationem illius, et tamen non esset subjectum talis productionis.

Ad nonum negatur consequentia. Nec valet probatio. Non enim illa est differentia inter generationem et creationem; sed plures aliæ, præsertim illa quæ dicta est in solutione quarti. Verumtamen falsum supponitur quod creatio non habeat subjectum; hoc enim falsum est; cum creatio sit accidens, ut alias patebit. Angelus etiam creatur, et non de subjecto fit. Non ergo potest verificari quod creatio sit productio sine subjecto sui, vel sine subjecto quod sit pars perfecti.

Ad argumentum principale dicitur quod quamvis accipere sit actus notionalis, potest tamen terminari ad essentiam. Secundum enim sanctum Thomam, primo *Sentent.*, dist. 5, q. 3, art. 1, ad 3um : « In divina generatione, sicut et in qualibet alia, est tria considerare, scilicet generantem, generatum, et naturam communicatam per generationem. Possunt ergo verba notionalia designare comparationem generantis ad genitum, sicut est generare; vel generantis ad essentiam, sicut est dare; vel geniti ad essentiam, sicut est accipere; vel geniti ad generantem, sicut est nasci. Sciendum igitur quod cum verbum notionale significet actum personæ, ut distincta est, oportet quod semper egrediatur a persona distincta; et ideo nullum tale verbum exit ab essentia ut dicatur essentia generare vel dare notionaliter, vel accipere, vel nasci. Verba autem quæ comparationem designant

generantis ad essentiam, vel geniti ad essentiam, terminantur ad essentiam; quia ex illa parte non sunt distinctiva (α); et hujusmodi verba sunt accipere, dare. Sed verba quæ designant comparationem geniti ad generantem, vel econtra, sunt distinctiva ex utraque parte; et ideo ex neutra parte potest eis adjungi essentia, quia nec essentia generat Filium, nec Pater generat essentiam; quod patet ex significatione verborum: quia generans, in quantum generans, distinguitur a generato, et econverso. Sed dans distinguitur ab eo cui dat, sed non ab eo quod dat. Similiter accipiens distinguitur ab eo a quo accipit, sed non necessario ab eo quod accipit: aliquis enim seipsum accipere potest sicut servus manumissus. » — Hæc ille.

Et ista de quæstione præsenti dicta sufficiant.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

UTRUM PATER GENUERIT FILIUM NATURA

Circa sextam distinctionem quæritur: Utrum Pater genuerit Filium natura.

Et arguitur quod non. Natura enim et essentia idem sunt, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 5). Sed Pater non genuit Filium essentia; nec ista conceditur. Igitur nec debet concedi quod genuerit Filium natura.

In oppositum arguitur. Verbum in divinis est vere Filius. Sed de ratione Filii est quod producatur modo naturæ, et per naturalem generationem. Igitur Filius producitur natura.

In ista quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum ponitur ista

Prima conclusio: quod essentia divina est principium quo omnium actuum divinorum.

Probatur sic. Quicumque actus convenit divinæ personæ, aut convenit ei ratione suæ essentiæ, aut ratione suæ proprietatis. Si ratione essentiæ, tamquam illius cujus virtute agit tali actu, habetur propositum. Si ratione proprietatis, aut hoc est in quantum illa proprietas est quid absolutum, aut quid relativum. Non secundum, quia relatio, ut relatio, non est principium agendi, nec ratio alicui agendi, nec terminus. Si ut est quid absolutum, cum omne tale sit divina essentia vel fundetur in ea, sequitur propositum, scilicet quod omnis actus conveniens divino supposito convenit ei ratione essentiæ tamquam principii quo suppositum agit.

Ista conclusio est sancti Thomæ, primo *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1; et dist. 6, q. 1, art. 3.

Secunda conclusio est quod essentia, sub ratione essentiæ, non est principium alicujus actus secundi qui est operatio, sed solum respectu primi actus qui est esse.

Probatur. Illud quod non convenit omni tali, non convenit ei in eo quod tale. Sed essentiæ non convenit aliquis actus, generaliter, scilicet omni essentiæ, nisi esse. Igitur nullius actus ipsa est principium, in eo quod essentia, nisi ipsius esse solum.

Ista conclusio est ejusdem, ibidem, scilicet dist. 6, q. 1, art. 3; et dist. 7, q. 1, art. 1, ad 2um. Ibi enim dicit quod « essentia se ipsa dat esse habenti, et iste actus (α) est quasi actus primus, nec ille actus egreditur ab essentia mediante potentia. Egreditur tamen alius actus ab essentia, qui est actus non solum essentiæ, sed habentis essentiam; est enim essentiæ sicut principii, et est habentis essentiam sicut agentis; et ille est actus secundus qui dicitur operatio. Et inter essentiam et illum actum cadit potentia media, differens ab utroque, in creatis realiter, sed in Deo tantum ratione ». — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod essentia divina est principium actus generationis, sub ratione qua essentia est natura.

Probatur sic. Nam « cum in essentia sint diversa attributa, quæ realiter sunt unum, licet distinguantur ratione, tamen actus refertur ad essentiam secundum illud attributum quod exigit conditio actus; sicut intelligere est a divina essentia in quantum ipsa est intellectus, et res volitæ, quæ possunt esse et non esse, producuntur ab essentia in quantum ipsa est voluntas. Sed de ratione generationis est quod producatur generatum in similitudinem generantis; et hujusmodi productionis principium pertinet ad naturam, quæ est vis ex similibus similia procreans. Essentia igitur, sub ratione naturæ, est principium actus generandi. Et ideo dicitur quod Pater natura genuit Filium ». — Ista est conclusio sancti Thomæ, 1. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 3.

Item, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 3, arguit quod, nec generationis Filii, nec processionis Spiritus

(α) *distinctiva.* — *distincta* Pr.

(α) *iste actus.* — *ille* Pr.

Sancti, voluntas est principium, sed natura. Quod enim voluntas, in quantum hujusmodi, non sit principium talium actuum, arguit sic : « Voluntas, in quantum voluntas est, cum sit libera, ad utrumlibet se habet. Potest enim agere et non agere, sic vel sic facere, velle vel non velle. Et si, respectu alicujus, voluntas sit determinata, hoc non est in quantum voluntas, sed ex inclinatione naturali quam habet ad aliquid, sicut ad finem ultimum quem non potest non velle; sicut voluntas humana non potest nolle beatitudinem, nec velle miseriam. Ex quo patet quod omne illud cujus voluntas est principium, quantum in se est, possibile est esse vel non esse, et esse tale vel tale, et esse tunc vel nunc. Omne autem quod sic se habet, creatum est; nam in eo quod est increatum non est potestas ad esse vel non esse, sed per se est necesse esse, ut probat Avicenna. Si igitur ponatur Filius voluntate generatus, sequitur necessario ipsum esse creaturam. » — Et eo modo potest argui de Spiritu Sancto.

Sed quod dictorum actuum natura sit principium, arguitur sic, ab eodem, ibidem : « Natura, inquit, ad unum determinata est. Et secundum hoc, ex hoc quod Filius est a Patre generatus natura, oportet quod ipse non possit esse non generatus, et quod non possit esse alio modo quam est, aut Patri non consubstantialis vel inæqualis, cum illud quod naturaliter procedit, procedat in similitudinem ejus a quo procedit; et hoc est quod dicit Hilarius, in libro *de Synodis* (super can. 24. Sirmiens.). *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed Filio naturam dedit perfecta nativitas.* Et ideo talia sunt cuncta creata, qualia Deus esse voluit; Filius autem talis est qualis est Deus. Sicut autem dictum est, voluntas, licet respectu aliquorum ad utrumque se habeat, tamen respectu finis ultimi naturalem inclinationem habet; et similiter, intellectus, respectu principiorum, naturalem quemdam motum (α) habet. Principium autem divinæ cognitionis est ipse Deus, qui etiam est finis suæ voluntatis. Unde, illud quod procedit in Deo per actum intellectus cognoscentis seipsum, naturaliter procedit; et similiter quod procedit per actum voluntatis diligentis seipsum. Et propter hoc, cum Filius procedat per actum divini intellectus, in quantum Pater cognoscit seipsum, et Spiritus Sanctus per actum voluntatis, in quantum Pater diligit Filium, sequitur quod tam Filius quam Spiritus Sanctus naturaliter procedant; et ex hoc, ulterius, quod sint consubstantiales, et coæquales, et coæterni Patri et sibi invicem. » — Hæc ille in forma.

Eamdem conclusionem cum probationibus tenet 1 p., q. 41, art. 2.

Ex qua conclusione cum probationibus sequitur quod Spiritus Sanctus non plus producitur voluntate, in quantum voluntas est, quam Filius; secundo, quod Filius producitur intellectu, ut natura est; tertio, quod Spiritus Sanctus producitur voluntate, hoc est per actum voluntatis, ut naturalis (α) est; natura quidem ad unum determinata est (β). Unde, in *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2, ad 4um, dicit quod « sicut Filius naturaliter procedit a Patre, ut verbum, ita Spiritus Sanctus naturaliter procedit ab eo, ut amor ». Secundum enim quod ponit sanctus Thomas, 1. *Sent.*, dist. 6, q. 1, art. 2, voluntas divina non se habet ad Spiritum Sanctum, sicut principium ad principiatum, sed sicut principium ad id quod est sibi ratio principiandi; et similiter se habet intellectus ad Verbum : « Voluntas, inquit, potest comparari ad aliquid dupliciter : aut sicut potentia ad objectum, aut sicut principium. Si comparetur voluntas ad aliquid, ut objectum, tunc omne volitum a Deo potest dici esse voluntate ejus; et sic potest dici : Pater est Deus sua voluntate; vult enim se esse Deum ; et similiter potest concedi, quod Pater genuerit Filium voluntate. Si autem voluntas comparetur ad aliquid, ut principium, hoc potest esse dupliciter : quia, aut illud, ad quod comparatur, dicit rationem principiandi, aut dicit ipsum principiatum. Si primo modo, sic comparatur voluntas ad processionem Spiritus Sancti qui procedit ut amor, in quo amore voluntas principiata producit, scilicet creaturas; et secundum hunc modum etiam intellectus se habet in Deo ad generationem Filii qui procedit ut ars et verbum. Si secundo modo, tunc principiatum procedit a voluntate secundum conditionem voluntatis. Voluntas autem, quantum est in se, est libera; unde principiata voluntatis sunt tantum ea quæ possunt esse vel non esse. Et hoc modo, constat quod voluntas divina comparatur ad creationem rerum, et non ad generationem Filii. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur velle quod essentia divina est principium generationis, et spirationis, et creationis, et omnium divinorum actuum; sed non sub nuda ratione essentiæ. Quinimmo essentia divina, ut induit rationem intellectus aut memoriæ, est principium generationis Verbi, ut Verbum, licet Filii, ut est Filius, principium generationis sit essentia ut induit rationem naturæ. Ulterius, essentia, ut induit rationem voluntatis naturalis, est principium spirandi Spiritus Sancti; sed, ut induit rationem voluntatis liberæ indifferenter ad opposita, sic est principium creaturarum. Et ex hoc solvuntur multæ contradictiones, quæ videntur in dictis sancti Thomæ.

Quarta conclusio est quod licet Spiritus Sanctus procedat naturaliter a Patre, non tamen procedit ab eo per modum naturæ, sed per modum voluntatis.

Prima pars conclusionis probata est in præcedenti

(α) *motum.* — *modum* Pr.

(α) *naturalis.* — *voluntas* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.

conclusione. Sed secundam probat sic sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 10, art. 2 : « Convenienter, inquit, dixerunt qui posuerunt unam istarum processionum esse per modum naturæ et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad hoc quod processio, quæ est secundum naturam vel intellectum, non præexigit aliam processionem, processio autem quæ est per modum voluntatis aliam processionem præexigit. Nam amor alicujus rei non potest a voluntate procedere, nisi præintelligatur processisse ab intellectu verbum conceptum; bonum enim intellectum est objectum voluntatis. » — Hæc ille.

Item, ibidem, ad 11um : « Processio quæ est per modum voluntatis, distinguitur tripliciter ab ea quæ est per modum naturæ. Primo, quia sicut processio quæ est per modum naturæ non præexigit aliam processionem, ita nec processio quæ est per modum intellectus (α); processio autem quæ est per modum voluntatis, de necessitate præexigit aliam processionem, quæ est per modum intellectus. Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita et intellectus, tam intra quam extra. Intra quidem, sicut verbum est similitudo rei intellectæ, et intellectus intelligentis seipsum. Extra autem, sicut forma intellecta inducitur in artificiatum. Voluntas autem non producit suam similitudinem intus, nec extra. Intus quidem non; quia amor, qui est intranea processio voluntatis, non est aliqua similitudo voluntatis vel voliti, sed quædam impressio relicta ex voluntate (β) in volito, aut quædam unio unius ad alterum. Extra autem non; quia voluntas imprimit in artificiatum formam intellectam prius quam volitam, secundum ordinem rationis; unde principaliter est similitudo intellectus, et secundario voluntatis. Tertio, quia processio naturæ (γ) est tantum ab uno, sicut ab agente, si sit perfectum agens; nec obstat quod in animalibus idem generatur a duobus, scilicet ex patre et matre, nam solus pater est agens in generatione, mater vero est patiens. Similiter autem processio intellectus est ab uno solo. Sed amicitia, quæ est amor mutuus, procedit a duobus ad invicem se amantibus. » — Hæc ille.

Sed dicitur forte quomodo stant simul ista duo, quod Spiritus Sanctus naturaliter producatur, non tamen per modum naturæ. Respondet sanctus Thomas, ibidem, ad 4um, dicens : « Spiritus Sanctus naturaliter procedit a Patre, ut amor, nec tamen Spiritus Sanctus procedit per modum naturæ. Hoc enim dicitur in divinis procedere per modum naturæ quod procedit sicut ea quæ in creaturis a natura producuntur et non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, et produci per modum naturæ. Dicitur autem produci naturaliter, propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium; per modum vero naturæ produci dicitur quod producitur ab aliquo principio sic producente (α) sicut natura producit. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod licet Spiritus Sanctus procedat naturaliter, cum hoc tamen libere procedit a Patre.

Unde sanctus Thomas dicit, ibidem, ad 5um : « Naturalis, inquit, necessitas, secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut docet Augustinus, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10). Libertas enim voluntatis coactioni vel violentiæ opponitur. Non autem est violentia vel coactio in hoc quod aliquid movetur secundum ordinem suæ naturæ, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur, sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium. Unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sicut etiam et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum, et necessarium est quod tantum amet se, quantum bonus est, sicut tantum intelligit se, quantum est. Libere igitur Spiritus Sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate, nec possibile fuit ipsum procedere minorem Patre, sed necessarium fuit illum Patri esse æqualem, sicut et Filium qui est Verbum Patris. » — Hæc ille.

Sexta conclusio : quod, licet respectu generationis Filii Deus habuerit voluntatem concomitantem, non tamen accedentem, nec antecedentem duratione vel intellectu.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 3, ad 2um. Dicit enim sic : « Respectu nullius rei est Deo voluntas accedens; quia quidquid aliquando vult, ab æterno voluit; concomitans vero est respectu omnium bonorum quæ sunt tam in illo quam in creaturis : vult enim se esse, et creaturam esse; sed præcedens vel antecedens, tempore quidem, non est nisi respectu creaturarum quæ ab æterno non sunt, præcedens vero intellectu est respectu actuum æternorum qui significantur ad creaturas terminari, sicut dispositio, prædestinatio (β) et hujusmodi. Generatio vero Filii nec est creata, nec ad creaturas terminari significatur. Unde respectu ejus non est voluntas præcedens, nec tempore, nec intellectu, sed solum voluntas concomitans. » — Hæc ille.

Et in hoc terminatus primus articulus sit.

(α) *ita nec processio quæ est per modum intellectus.* — Om. Pr.
(β) *ex voluntate.* — Om. Pr.
(γ) *naturæ.* — *nec* Pr.

(α) *sic producente.* — Om. Pr.
(β) *prædestinatio.* — *prædecessio* Pr.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra tres primas conclusiones

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones.

Argumenta Gregorii. — Et primo contra primas tres arguit Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 7, q. unica, art. 2, concl. 2), quod divina essentia nullo modo debet poni principium quo generandi aut spirandi; cujus oppositum conclusiones illæ videntur sonare. Arguit igitur

Primo sic. Omne principium generandi est realiter distinctum a generatione, vel a genito. Sed essentia divina non est realiter distincta a generatione divina, nec a genito Deo. Igitur non est principium generandi genitum Deum. Minor (α) patet. Sed major (β) probatur : quia omne principium distinguitur ab eo cujus est principium ; omne etiam principium generandi est principium generationis vel geniti. — Dicetur forte quod principium quod utique distinguitur a principiato, non autem principium quo; — contra : Si hoc esset verum, non magis principium quo esset principium principiati quam econtra. Verbi gratia, in proposito, non magis essentia divina esset (γ) principium quo generationis vel geniti quam econtra genitum vel generatio esset principium ejus; similiter essentia ita esset principium essentiæ sicut geniti, ex quo tale principium a principiato non distinguitur sed est ipsum. Hoc autem nullus diceret, nisi abuteretur vocabulis. — Confirmatur. Quia principium, in quantum principium, est principium alterius et non sui ; ut patet, primo *Physicorum* (t. c. 8). Ideo dicitur, ibidem, quod si tantum unum est, principium non est. Vel ergo principium quo non est principium, vel est distinctum ab eo cujus est principium.

Secundo. Nam si natura divina vel essentia esset principium generationis vel Filii, essentia diceretur relative principium ad illum vel illam. Consequens est falsum. Tenet consequentia : quia principium, in quantum principium, est ad aliud. Sed falsitas consequentis patet : quia nullum nomen notionale prædicatur de essentia, ut ponit Magister, dist. 27. Et probatur auctoritate Damasceni, lib. 3, c. 6. Unde talia nomina solum de hypostasibus prædicantur, ut patet ibidem. Constat autem principium esse nomen notionis, secundum omnes, et infra habetur, dist. 29. — Ad hanc rationem dicitur quod, ubi principium non distinguitur a producto, inter illa non est realis relatio; ubi vero distinguitur, relatio est realis. Licet autem in creaturis semper principium quo sit realiter distinctum a producto, et per consequens realiter referantur ad invicem, in divinis tamen non est realis distinctio inter illa; unde nec realis relatio, sed tantum rationis. — Hæc autem responsio nulla est. Primo, quia dicit incompossibilia sibi, scilicet aliquid esse principium alicujus, et non distingui ab illo (α); sicut supra manifeste patet, ex intentione Philosophi, primo *Physicorum* (t. c. 8), et Commentatoris, ibidem, commento 8, dicentis quod principium exigit pluralitatem, et per consequens distinctionem inter se et principiatum. Secundo, quia si non exigitur realis distinctio, quid prohiberet relationem, ut relatio est, esse principium quo generationis ut actio vel productio, et tamen esse indistinctam realiter ab ea; et tamen hoc tu negas. Quod etiam dicit non esse relationem nisi rationis, nihil est. Nam quod extra animam est principium, et non secundum rationem tantum, realiter et non secundum rationem est ad aliquid. Si ergo essentia non realiter refertur, nec realiter erit principium.

Tertio principaliter (ubi supra, concl. 1). Quia Pater seipso primo producit; ergo non est aliquod principium quo distinctum a principio quod producit. Tenet consequentia : si enim sit aliud principium quo producens producit, et aliud ipsum principium producens, jam non seipso primo producit, sed alio principio. Antecedens probatur. Si enim non produceret seipso primo, cum per se producat, produceret primo per aliquid sui. Aut ergo per aliquid quod est sui extrinsece; et hoc dici non potest, cum nihil tale locum habeat in Deo; aut per aliquid quod est sui intrinsece; et nec hoc : quia omne quod producit primo per aliquid intrinsecum sibi, et non seipso, includit in se aliquam entitatem ultra id per quod dicitur primo producere, ac per hoc ad minus duas entitates includit; hoc autem est impossibile de principio quod generat Deum.

Quarto. Si Pater aliquo alio a se generaret tamquam principio quo, puta ipsa essentia vel natura, tunc illud esset aliquo modo causa Patris. Hoc autem est expresse contra sanctos. Consequentia probatur : quia omne quod agit per aliquid, aliquo modo habet esse, vel tale esse, per illud; unde nisi ignis esset calidus per calorem, seu informaretur per calorem, non plus calefaceret per calorem (β) quam infrigidaret per frigiditatem aquæ. Unde, in quibuscumque talia principia quo et quod distinguuntur, principium quo est forma constituens vel perficiens ipsum principium quod.

Quinto principaliter. Si aliqua forma simplex, substantialis vel accidentalis, per se separata divina virtute aut naturaliter exsistens, ageret, ipsa seipsa

(α) *minor.* — *major* Pr.
(β) *major.* — *minor* Pr.
(γ) *esset.* — *est* Pr.

(α) *ab illo.* — *ab alio* Pr.
(β) *per calorem.* — Om. Pr.

primo ageret (α), et non aliquo alio principio quo. Ergo sic est in primo producente quod est Deus. Antecedens notum est. Sed consequentia probatur : quia præcipua causa veritatis antecedentis est simplicitas. Quod patet : quia, posito quod agens sit quid compositum, statim assignatur principium quo aliud a principio quod ; posito autem quod sit simplex, non est talis distinctio principii. Summa vero simplicitas est in primo producente. Ergo in eo non erit talis distinctio principiorum. — Et si dicatur quod, non obstante summa simplicitate personæ, adhuc essentia et similiter proprietas aliquo modo distinguuntur a persona, saltem secundum rationem, et per consequens persona potest esse principium quod, et essentia vel proprietas principium (β) quo ; — istud non valet. Quia distinctio rationis vel conceptus nihil valet ad propositum. Nec enim conceptus aut ratio est principium quo nec quod generandi Filium, sed res extra, in qua, cum nulla penitus sit distinctio, non potest ibi talis principiorum distinctio assignari. — Confirmatur : quia eadem ratione, in forma simplici creata posset assignari principium quo aliud a principio quod ; quod tamen nullus dicit.

§ 2. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 1), probando quod emanare ab uno non plus pertineat ad modum naturæ quam voluntatis ; nec emanare a duobus plus pertineat ad modum voluntatis quam naturæ.

Primo. Quia motio visus oritur a duobus, scilicet colore et luce. Sed nullus dicit quod motio visus sit voluntaria. Ergo a duobus emanare, non est emanare per modum voluntatis.

Secundo sic. Intellectio producitur in nobis a duobus, scilicet ab intellectu et a phantasmate. Ergo produci ab uno non constituit rationem naturalis productionis. — Confirmatur. Quia si ratio naturalis productionis consisteret in produci ab uno, nec filius in humanis produceretur modo naturæ, cum producatur a duobus, scilicet patre et matre. Et breviter, sunt multæ actiones naturales, in quibus communicant plura agentia, ut agens universale et agens particulare, et forma substantialis et qualitates activæ et passivæ. Nihil igitur est dictu, quod modus naturalis productionis consistat in produci ab uno.

Tertio, arguit, dist. 18 (q. 1, art. 1), sic. Quia concursus duorum agentium ad idem producendum, quantumcumque sit uniformis, non dicitur voluntarius nisi uniformitas hujusmodi sit ex concordia et procedat a sponte propria utriusque ; alioquin, si casualiter vel ex necessitate eveniat talis concursus uniformis, nunquam voluntarius appellatur. Sed iste concursus est ex necessitate. Ergo talis concursus non dabit Spiritui Sancto quod procedat per modum voluntatis.

Quarto. Procedere a duobus principiis uniformiter non dicit modum procedentis voluntatis, nisi similitudinarie, quadam similitudine extrinseca, in qua non consistit ratio procedentis voluntatis. Sed secundum veritatem Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis. Ergo processus a duobus principiis uniformiter se habentibus non dat Spiritui Sancto quod procedat per modum voluntatis.

Quinto. Si, ex tali similitudine, Spiritus Sanctus dicatur procedere per modum voluntatis, oportet quod in agentibus voluntariis et creatis modus similis reperiatur. Sed nunquam in agentibus voluntariis creatis hoc reperitur quod eadem actione et eadem potentia et eadem virtute ab uno (α) communicata alteri agant ad eumdem effectum, sicut est in divinis. Ergo talis concursus, cui similis non reperitur in creaturis quoad agentia voluntaria, non facit quod Spiritus Sanctus procedat per modum voluntatis.

Sexto. Pater producit Filium per modum naturæ, et Spiritum Sanctum per modum voluntatis ; et si per impossibile poneretur quod non procederet a Filio, adhuc complete procederet a Patre. Sed hoc non esset, si concursus duorum agentium daret tali productioni rationem voluntarii. Igitur illud poni non potest.

Septimo. Si, propter talem concursum duorum uniformiter producentium, Spiritus Sanctus diceretur produci per modum voluntatis vel liberalitatis, tunc non (β) diceretur magis produci per modum voluntatis, quam simia, vel pictura, vel pigmeus sit homo, propter aliquantulam exteriorem similitudinem et apparentiam absque exsistentia intrinsecæ et propriæ rationis. Sed omnes sancti clamant quod Spiritus Sanctus proprie donum est, et æque proprie sicut Filius est Verbum. Ergo non est tutum dicere quod, propter hujusmodi extrinsecas similitudines, Spiritus Sanctus diceretur procedere per modum voluntatis vel liberalitatis vel doni. Unde, cum talis concursus producentium non det rationem procedentis voluntatis, nec liberalis donationis, sed tantum accidentalem similitudinem, nullo modo tenendum est quod sufficiat hoc ad hoc quod vere proprie Spiritus Sanctus procedat per modum voluntatis.

Octavo. Intra (γ) intellectualem naturam, productio odii, vel timoris, vel spei, et sic de aliis actibus voluntatis, est secundaria, et sequitur apprehensionem intellectivam, sicut et amoris productio. Ergo, si esse productionem secundariam intra intelle-

(α) *ageret.* — *ageretur* Pr.
(β) *principium.* — Om. Pr.

(α) *uno.* — *una* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *intra.* — *infra* Pr.

ctualem naturam dat Spiritui Sancto quod procedat per modum amoris vel voluntatis, pariter sibi dabit quod procedat per modum odii et timoris. Hoc autem nullus dicit. Ergo hoc non sufficit.

II. Argumentum Scoti. — Contra eamdem conclusionem arguit Scotus (1. *Sentent.*, dist. 10, q. unica), probando quod Spiritus Sanctus non producatur naturaliter a Patre et Filio. Voluntas divina est principium producendi Spiritum Sanctum. Sed voluntas divina non est principium naturaliter productivum. Igitur Spiritus Sanctus non producitur naturaliter. Major probatur sic. Quæcumque voluntas perfecta, habens objectum diligibile sibi præsentatum, est principium producendi amorem adæquatum sibi et objecto, id est amorem tantum quantum potest habere respectu talis objecti. Igitur voluntas divina, habens essentiam divinam summe sibi præsentatam et diligibilem, est principium producendi amorem adæquatum sibi et illi objecto. Cum autem tam ipsa quam essentia sit infinita, amor adæquatus ei necessario est infinitus. Et per consequens voluntas divina est principium producendi amorem infinitum. Et ultra, cum amor infinitus sit Deus et per se subsistens, et productivum necessario sit distinctum a producente, quia nihil producit se, sequitur quod ille amor sit persona subsistens distincta a producente. Talis autem persona est Spiritus Sanctus. Igitur voluntas divina est principium Spiritus Sancti; et sic patet major. Sed minor probatur. Quia voluntas est principium productivum libere; ergo non naturaliter. Tenet consequentia : quia oppositi modi operandi vel principiandi impossibile est quod competant eidem principio productivo; tales autem sunt modi principiandi, libere et naturaliter, qui primo distinguunt potentiam activam, ut patet, 2. *Physicorum* (t. c. 49). Antecedens probatur : quia voluntas est principium libere productivum creaturarum; igitur et Spiritus Sancti. Patet consequentia per idem principium : quia oppositi modi principiandi non possunt eidem productivo principio convenire.

§ 3. — Contra quintam conclusionem

Argumentum Gregorii. — Contra quintam conclusionem arguit Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 2), probando quod Spiritus Sanctus non procedat libere. Arguit enim sic. Nullum principium activum dicitur liberum respectu alicujus, nisi illud, et suum oppositum, sit in ejus potestate; ac per hoc, illud tantum producitur ab aliquo principio libere, quod producitur ab illo contingenter et non necessario. Sed Spiritus Sanctus non producitur contingenter a Patre et Filio; immo necessario. Ergo non procedit ab eis libere. Minor manifesta est ex fide. Major probatur. Quia distinctio principii productivi naturalis a libero, in quantum hujusmodi, non attenditur secundum entitates eorum in se et absolute ut tales entitates sunt, quoniam secundum entitatem aliquando unum principium naturale magis convenit cum uno principio libero, verbi gratia, principium quo naturaliter producitur Filius Dei cum principio a quo libere producuntur creaturæ, quam duo libera principia inter se, ut voluntas Dei et voluntas nostra, quarum utraque est principium liberum; sed in quantum sunt activa, et principium activum. Utrumque autem dicitur tale, connotando aliquo modo actum, ut patet in diffinitionibus exprimentibus quid nominis horum terminorum, principium liberum et principium naturale. Ista ergo diversitas, vel sumitur secundum diversitatem actuum quorum sunt principia, vel secundum diversum modum eliciendi vel principiandi suos actus. Non primo modo, nam duo principia activa, unum naturale, et aliud liberum, possunt similium actuum secundum speciem esse principia; sicut Deus libere potest producere calorem ejusdem speciei cum calore quem ignis producit naturaliter. Ergo hæc diversitas sumitur secundum diversos modos principiandi, sive quia aliter et aliter principiant suos actus. Non autem apparet quid sit illa diversitas, nisi quia hoc necessario principiat, illud autem non necessario sed contingenter, seu quia hoc habet in sua potestate actum suum, illud vero non.

Confirmatur ista probatio majoris, *primo* : quia Aristoteles, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 10), dans differentiam inter potentias activas rationales et irrationales, ait : *Tales quidem potentias, scilicet irrationales, necesse est quando, ut possint, activum et passivum appropinquat, hoc quidem facere, illud vero pati. Illas vero, scilicet rationales, non necesse,* supple hoc facere, et illud pati. Sed constat per omnem concessionem, quod ibi Philosophus per potentias irrationales intelligit eas quas communiter vocamus activas naturales. Secundum enim doctores, illa divisio est eadem cum illa quam ponit Philosophus, 2. *Physicorum* (t. c. 66), de causis agentibus secundum propositum et non secundum propositum, quas post vocat intellectum et naturam. Unde, per ista tria, non secundum propositum, a natura, et potentia irrationalis, Aristoteles ibidem intelligit illud principium quod communiter dicimus naturam. Ergo, secundum Philosophum, principium activum naturale dicitur illud quod necessario agit, dum est in dispositione in qua potest agere; et per consequens, liberum, ex opposito consideratum, est illud quod non necessario agit, sed potest agere et non agere. — Confirmatur *secundo*, per Augustinum, 3. *de Libero arbitrio,* cap. 3, ubi ponit sic : *Non est nobis liberum quod in potestate non habemus; liberum autem est quod in potestate habemus.* Ex quo patet quod, secundum ipsum, omne quod est nobis liberum est in potestate nostra. Illud autem dicitur

solum esse in potestate nostra, quod possumus facere et non facere; unde Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 5), dicit : *In quibus est in nobis*, id est, in potestate nostra, *operari, et non operari*, supple, est in nobis; *et in quibus non*, id est, in quibus est in nobis non operari, *etiam operari est in nobis*. Ergo illud solum est in nobis liberum, quod, et ejus oppositum, possumus.— Confirmatur *tertio*, per Damascenum, (*de Fide Orth.*), lib. 2, c. 26, dicentem : *Eorum*, inquit, *quæ fiunt, hæc quidem sunt in nobis; hæc autem non sunt in nobis. In nobis quidem sunt quæ nos sumus liberi arbitrando facere et non facere; hæc enim omnia quæ per nos voluntarie aguntur, non enim voluntarie dicerentur agi, actu non exsistente in nobis*. — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ea tantum voluntarie agere dicimur, quæ sunt in nobis, et æque facere et non facere possumus.

§ 4. — Contra sextam conclusionem

Argumentum Scoti. — Contra sextam arguit Scotus (1. *Sentent.*, dist. 6, quæst. unica), probando quod Pater prius voluit gignere Filium quam genuerit eum, non solum prioritate secundum intellectum, immo prius origine. Quia Pater, in primo signo (α) originis, intelligit formaliter, et tunc etiam potest habere actum volendi formaliter; in alio tamen signo originis, gignit Filium, nec tamen vult illam gignitionem volitione sequente illam gignitionem, sed volitione habita in primo signo originis, qua Pater formaliter vult, præsupponendo aliquo modo intellectionem qua Pater intelligit, non autem gignitionem Verbi. Quod enim Pater prior sit Filio in aliquo signo originis, probat ipse, et sui sequaces, dupliciter.

Primo sic. Omne producens est prius suo producto; ergo Pater est prior Filio. Consequentia patet : quia Pater producit Filium. Antecedens probatur dupliciter. — Primo, per Augustinum, *de Immortalitate animæ*, cap. 8, dicentem : Nulla res se facit aut gignit; alioquin erat antequam erat; quod si falsum est, verum illud. Ista autem consequentia nulla esset, nisi verum sit quod omne faciens vel gignens sit antequam sit illud quod ab eo gignitur; et eadem ratione omne producens etc. — Secundo, idem probatur per Philosophum, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 16), ubi causas agentes et moventes dicit differre a formalibus in hoc quod ipsæ præcedunt res quarum sunt causæ, formales autem non præcedunt sed sunt simul. Et Commentator, ibidem, commento 16 : « Causa, inquit, agens differt a formali : quia agens et movens præcedit illud quod agitur et movetur ab eo, formalis autem, et materialis, est cum generatione. » Et infra, exponens exemplum Philosophi, ait quod sanitas non præcedit hominem sanum, cum sanitas in sano est quasi forma; sanans autem necesse est ut præcedat sanitatem. Necesse est etiam, secundum Commentatorem, agens præcedere actum ab eo, et producens productum.

Secundo sic. Omne producens prius intelligitur suæ productioni; agere enim et producere præsupponunt esse. Igitur Pater præintelligitur generationi, et per consequens Filio, et ambo præintelliguntur spirationi. Ex quo sequitur quod Pater erit prior Filio, et Filius Spiritu Sancto. — Confirmatur. Quia habitudo naturæ ad suppositum prior est habitudine ejus ad actum secundum. Patet per idem : quia scilicet agere supponit esse, et habitudo naturæ ad suppositum pertinet ad esse. Igitur natura divina prius habet esse in supposito paterno quam sit principium productionis Filii, et per consequens Pater prius est quam generet, et per consequens est Filio prior.

Hoc autem probato, apparet quod, cum Pater nihil expectet a Filio, Pater in illo priori quo præcedit Filium, est persona perfecta, cum omnibus essentialibus non habentibus respectum ad extra, et cum principio, et fæcunditate perfecta qua potest gignere Filium et spirare Spiritum Sanctum; et sic potest et vult generare Filium et spirare Spiritum Sanctum. Ex quo sequitur quod prius voluit generare Filium quam genuerit eum.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra tres primas conclusiones

Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra tres conclusiones dicitur quod responsio ibidem data bona est. — Et ad primam improbationem illius negatur consequentia. Licet enim divina natura, quam dicimus principium quo generationis Filii, non distinguatur realiter a Filio aut a generatione Filii, non tamen sequitur quod illa non plus sit principium Filii quam sui; quia natura divina differt ratione tam a generatione quam a Filio, non autem a seipsa. Ipsa enim se habet ad Patrem ut forma ejus in quantum est Deus; non autem Filius, sed ut suppositum productum a Patre. Et ideo divina natura est quo Pater producit Filium, et est principium Filii, non autem est principium quo essentiæ vel naturæ. — Ad confirmationem dicitur quod principium, in quantum hujusmodi, est principium alterius a producente; non autem oportet quod principium quo sit principium alterius a se realiter distincti, sed alterius secundum rationem. Sic autem est in proposito; quia Filius est alter et alius a Patre producente, non autem a principio quo, scilicet natura divina, nisi secundum rationem.

Ad secundum respondetur sicut ibidem respondebatur. — Et ad primam improbationem negatur assumptum, scilicet ista esse incompossibilia : A

(α) ubicumque, in hoc argumento, invenitur *signo* habet Pr. *signato*.

est principium B, et tamen non realiter distinguitur A a B, loquendo de principio quo. Et ad Commentatorem, et Philosophum, dico quod sufficit, ad salvandum intentum eorum, quod ubicumque est principium, ibi oportet esse realem distinctionem, non quidem inter principium quo et principiatum quod est de principio, sed inter principium quod et ipsum productum vel principiatum, quia principium quo nunquam est sine principio quod. — Ad secundam improbationem dico quod non ideo negamus paternitatem esse principium generationis activæ, quia est idem realiter cum illa generatione, sed quia se habet ad Patrem ut forma individualis, quæ nunquam est principium quo, sed potius natura communicata ipsi genito, ut alias dicetur. — Ad tertiam improbationem dicitur quod, licet natura sit principium quo generationis Filii extra animam et sine negotiatione intellectus, tamen non oportet quod habeat realem relationem ad illud cujus est principium quo; quia, ad hoc quod relatio inter aliqua sit realis, non sufficit quod quodlibet eorum sit res extra animam, sed oportet quod extrema sint realiter distincta; alias relatio qua Socrates dicitur idem sibi ipsi esset realis; quod philosophi negant. Sicut nec sequitur : Socrates est idem sibi realiter extra animam, igitur habet relationem ad seipsum extra animam; ita similiter nec valet consequentia : est principium extra animam, ergo est ad aliud extra animam, vel relativum extra animam aut intellectum; quia principium non dicit relationem realem actualem semper in eo quod dicitur principium respectu illius cujus est principium, sed solum principium quod est in ordine ad principiatum ejusdem ordinis, ut alias dicetur.

Et si dicatur quod principium est relativum, nec potest concipi ad se nec absolute; — dicitur quod aliquid concipi relative contingit dupliciter. Primo modo, ut ly relative, determinet modum concipiendi. Secundo modo, ut ly relative, determinet objectum quod concipitur. Sunt ergo aliqua quæ nunquam possunt concipi nisi relative primo modo, quæ tamen possunt non concipi relative secundo modo; cujusmodi est hoc quod dico; principium. Nam nunquam aliquid concipitur ut principium, nisi per actum intellectus comparantis illud ad aliquid; sed tamen non quandocumque aliquid concipitur ut principium, oporteret concipere in eo relationem esse ad aliquid. Dico ergo quod non oportet omne principium quod est extra intellectum habere relationem extra intellectum vel esse ad aliquid. Tamen principium est quid relativum; quia non potest concipi nisi relative, hoc est nisi actu collativo duorum ad invicem. Et talia sunt multa relativa dicta de Deo ex tempore, ut Dominus, Creator, quæ dicuntur importare in Deo relationem rationis tantum, et tamen conveniunt Deo nullo intellectu considerante. Non enim dicuntur relativa secundum rationem, quod significent principaliter relationem consequentem opus intellectus, sed quia habent esse absolutum, licet non possint concipi, ut talia, nisi relative modo prædicto. Relativa igitur secundum rationem, primo modo dicta, dicunt absolutum relative, et non aliquam relationem in re, nec in ratione, de principali significato, sed quoad modum significandi. Relativum enim secundum rationem dicitur aliquid dupliciter. Primo modo, quia principaliter dicit relationem quam intellectus adinvenit et attribuit rei ut intelligitur, sicut est hoc quod dico, genus, species, prædicabile, universale. Et talia relativa non conveniunt rebus nullo intellectu considerante, immo solum conveniunt rebus dum intelliguntur; animal enim non est genus nisi dum intelligitur. Alia sunt relativa secundum rationem, quæ non dicunt principaliter relationem quam intellectus attribuat rei, sed dicunt aliquid absolutum in re principaliter, et tamen significant illud ac si esset relativum; quia talia nomina immediate significant conceptum relativum quo concipitur res absoluta, propter hoc quod sicut intelligimus significamus. Talia autem absoluta in re intellectus concipit collative et in ordine ad aliud, ita quod relatio non est nisi in modo concipiendi, sicut hoc quod dico, Dominus, Creator, et hujusmodi, quia intellectus non intelligit Deum, ut Creatorem, nisi concipiendo ipsum ut terminat relationem creaturæ ad ipsum. Et ita est de hoc relativo, idem. Et talia relativa conveniunt rebus, nullo intellectu considerante.

Ad tertium principale negatur antecedens, scilicet quod Pater seipso primo producat, hoc est quolibet quod est ipse. Non enim producit relatione, nec productione, tanquam virtute productiva vel principio quo, sed aliquo quod est ipse, scilicet natura divina. Et ad improbationem dico quod Pater producit aliquo sui intrinseco sibi; nec sequitur quod includat aliam entitatem præter illam entitatem qua dicitur primo producere, aliam, inquam, secundum rem, licet aliam secundum rationem; sed est fallacia consequentis a pluribus causis veritatis ad unam. Ista enim propositio, Pater producit aliquo sibi intrinseco et non seipso primo, habet duplicem sensum. Primus est: quia Pater producit aliqua parte suæ entitatis, et non tota entitate sua. Alius est : quia Pater producit aliquo quod est ipse, et non quolibet quod est ipse. Primus sensus est falsus; secundus est verus. In primo sensu valet consequentia, sed non in secundo.

Ad quartum negatur prima consequentia ibi facta, loquendo de principio quo indistincto secundum rem a principio quod. — Ad probationem consequentiæ dicitur quod, licet Pater habeat esse tale vel tale, immo esse simpliciter, per divinam essentiam, ea enim est Deus sciens, omnipotens, volens, potens generare, ea, inquam, formaliter et non efficienter, non tamen sequitur quod divina essentia sit causa Patris, sed quod est forma ejus constitutiva in esse Dei et in esse simpliciter. Et hoc non negant sancti; quinimmo Augustinus concedit sæpe quod non eo Filius est Verbum

quo sapientia vel Deus, et quod deitate Deus est. Forma autem non semper distinguitur ab eo cujus est forma secundum rem, ut docet sanctus Thomas, 1. p., q. 39, art. 2, ad 5um : « Causa efficiens, inquit, et materialis in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ; nihil enim est sua materia, nec aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas unius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, non aliud ostenditur esse essentia quam persona. » — Ibidem dicit etiam, ad 4um : « Divina essentia significatur ut forma, respectu personæ; et ideo, convenienter dicitur essentia personæ, non tamen persona essentiæ, nisi aliud addatur ad designationem essentiæ, dicendo : Pater est persona divinæ essentiæ. » — Hæc ille. — Cui concordat Linconiensis, super illud 2. *Poster.*, cap. 2 : *Causa aut est eadem rei aut alia* : « Quod autem dictum est in hac ostensione quod causa aut est eadem rei aut alia, sic est intelligendum. Causa eadem rei est ejus causa formalis; quia forma totum verum esse rei in se habet; et si sit forma quæ non egeat materia, ipsa est vere res ipsa, et forma quæ eget materia, si posset subsistere absque materia, esset verius res ipsa quam sit res materiata, sicut si figura statuæ posset esse sine materia, esset ipsa figura verius et nobilius statua quam sit statua materiata. Causa ergo formalis et diffinitio sumpta a causa formali hac ratione dicitur eadem rei. Finalis vero et efficiens extra rem sunt. Materialis vero, licet sit de integritate rei, non tamen est de puritate essentiæ, sed est assumpta propter necessitatem; quia ut forma sit, necesse est materiam talem esse; et hac ratione hæ tres causæ, et diffinitiones ab his sumptæ, dicuntur alia a re. »

Ad quintum dicitur quod responsio ibi data est bona, hoc addito quod calor separatus seipso primo ageret; quia in eo non esset assignare plura differentia secundum rationem, quorum unum esset sibi ratio agendi, et non aliud; nec esset in eo quæcumque entitas, quæ non esset ei ratio agendi. Secus est in divina persona, in qua, licet non sint diversæ realitates, tamen in ea est entitas absoluta qua producit, et est in ea entitas relativa, quæ non potest esse ratio agendi.— Ad confirmationem patet quod non est simile. In nulla enim forma creata, quantumcumque simplici, est distinctio, sicut in persona divina, scilicet quod absolutum et relativum sint idem secundum rem.

§ 2. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quartam conclusionem dicitur quod quidquid sit de antecedente, tamen argumentum non est ad propositum; quia color et lux concurrunt ad motionem visus, vice unius perfectivi moventis visum. Sanctus Thomas autem non negat, quin multa agentia vel moventia imperfecta naturalia possint ad unum motum concurrere, in ratione unius perfectivi moventis; ut patet in probatione conclusionis.

Ad secundum negatur antecedens. Intelligere enim non producitur a phantasmate, sed ab intellectu possibili actuato per speciem a phantasmatibus abstractam. Unde, antequam intellectus possibilis intelligat, præcedit actio intellectus agentis in phantasmate, ut ostendit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 16; et deinde phantasmata facta in actu per lumen intellectus agentis agunt in intellectum possibilem et recipitur species intelligibilis in eo, ut dicitur ibidem, et similiter *de Veritate*, q. 10, art. 6, ad 7um et 8um; demum intellectus possibilis factus in actu per alias species producit intellectionem, ut dicitur 1. *Contra Gentiles*, cap. 53. — Ad confirmationem dico quod male capit sanctum Thomam. Non enim dicit quod ratio naturalis productionis consistat in hoc quod est procedere ab uno; sed dicit quod ille est modus operandi naturæ, et diffuse patet in probatione quartæ conclusionis, ubi ostenditur quomodo aliud est procedere naturaliter, aliud procedere per modum naturæ. Illud autem quod additur de productione hominis a patre et matre, solutum est per ipsum superius, quia, ut dicit, solus pater in tali generatione se habet ut agens, mater autem ut patiens. — Ad illud quod addit de agente generali et particulari, dico quod licet concurrant ad eamdem actionem, non tamen eodem immediationis modo. Nam, sicut dicitur 3. *Contra Gentiles*, cap. 70; et 1 p., q. 36, art. 3, ad 1um : « In quolibet agente, et in qualibet actione, est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem agentis inferioris est principium agendi, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec eam conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per propriam virtutem, sed per virtutem omnium superiorum (α) agentium; agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum; nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris agentis, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut enim non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo

(α) *superiorum*. — *inferiorum* Pr.

agente, et ejus virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente, et a Deo (α), ab utroque immediate, licet alio et alio modo. » — Hæc ille.

Et intendit, ut videtur, quod licet illa duo agentia, scilicet superius et inferius, concurrant ad eumdem effectum, tamen ille est immediate a superiori agente, considerando virtutem qua ille effectus vel actio producitur, non tamen immediate, considerando suppositum producens; est autem ab inferiori agente immediate et proxime, considerando suppositum producens, non autem virtutem productivam. Non ergo est ab illis duobus similitudo immediationis. Sed aliter est in illis quæ producuntur a voluntate. A duobus enim producentibus voluntarie potest idem æque immediate procedere et a quolibet perfecte. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 5, ad 1um, sic ait : « Processio intellectus et naturæ habent quamdam similitudinem, per quam distinguuntur a processione (β) per modum voluntatis. Potest enim aliquid procedere ab uno vel pluribus. Quod autem procedit modo naturæ, procedit ut ab uno, si illud sit perfectum, et similiter quod procedit per modum intellectus, non enim plures homines habent unam conceptionem in numero. Et ita Filio qui est tantum ab uno, scilicet a Patre, attribuitur uterque modus; procedit enim per modum naturæ ut Filius, et per modum intellectus ut Verbum. Sed voluntas intendit in alium, et potest esse reciprocatio, ut ex duobus una voluntas procedat conformiter, quæ est unio utriusque. Et ideo procedere per modum voluntatis convenit Spiritui Sancto, qui procedit ex duobus uniens eos in quantum sunt personæ distinctæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod illud quod procedit per modum voluntatis potest esse æque immediate a duobus, non sic de illis qui procedunt per modum naturæ. — Ad illud quod ulterius additur de qualitatibus activis, dico quod illæ non agunt sed sunt virtutes et instrumenta quibus supposita agunt. Nos autem solum negamus quod eadem actio in natura sit a duobus tanquam agentibus perfectis et eodem modo immediatis. Istud concedimus de actu voluntatis; amor enim procedit a duobus æque perfecte et immediate, præsertim amicitia quæ importat reamationem; similiter amor procedit a voluntate, et a notitia intellectus, et perfecte ab utroque et non in virtute unius agentis.

Ad tertium dicitur quod concursus duorum suppositorum ad actum spirandi, licet sit necessarius, est tamen voluntarius, et liberarius, ut supra dictum est; talis autem libertas sufficit ad rationem voluntarii.

Ad quartum negatur major. Nam modus naturæ est quod est determinata ad unum, ut habetur 2. *de Anima,* ita quod unus effectus est ab una causa, et una causa habet unicum principalem effectum re vel ratione. Quod enim habeat plures, hoc erit propter diversitatem suscipientium. Similiter, quod unus effectus a pluribus procedat, hoc est in quantum plura gerunt unius agentis vicem, et non in quantum plures.

Ad quintum dicitur quod non dicimus quod in agentibus voluntariis idem effectus numero, eadem actione ab unica potentia elicitus, conveniat pluribus; sed dicimus quod in eis reperitur aliquis effectus qui de sui ratione exigit pluralitatem suppositorum agentium uniformiter, scilicet amicitia; nam amor unius solius non habet rationem amicitiæ, nisi sit reamatio ex parte objecti amati; ut alias dicetur.

Ad sextum dicitur quod si Spiritus Sanctus a solo Patre procederet, non haberet rationem amoris amicitiæ ad Filium, nisi Filius alium Spiritum Sanctum spiraret; et ita uterque esset imperfectus.

Ad septimum negatur antecedens pro illa conditionali. Et cum probatur quod talis concursus etc., dico quod concursus ille non est de ratione voluntarii perfectissimi qui est amor amicitiæ.

Ad octavum dicitur quod esse productionem secundariam intra naturam intellectualem, non dat Spiritui Sancto rationem amoris, sed rationem voluntarii; sed esse perfectissimam productionem secundariam, et a duobus uniformiter et concorditer producentibus, dat sibi rationem amoris amicitiæ, et non odii; quia odium non habet unire, nec est de ratione ejus uniformis concursus coodientis, sicut de ratione amicitiæ est habere reamantem.

II. Ad argumentum Scoti. — Ad argumentum Scoti negatur minor, quidquid sit de majore. Ut enim dictum fuit in probatione quintæ conclusionis et tertiæ, voluntas aliquos actus producit naturaliter, et aliquos libere contingenter. Nec isti duo modi producendi, scilicet naturaliter et libere, repugnant eidem principio productivo respectu diversorum. Quod patet. Nam Deus Pater est principium liberum productivum creaturarum, et naturaliter productivum ad intra. Et cum probat quod isti modi principiandi distinguunt potentias, secundo *Physicorum,* dico quod liberum potest dupliciter in proposito accipi, cum dicimus eum producere libere vel aliquod principium libere productivum : primo modo, prout opponitur coactioni vel violentiæ duntaxat; et isto modo non accipitur in divisione potentiæ, quia eidem potentiæ possunt convenire respectu unius et ejusdem, ut superius dicebatur; producere enim libere isto modo non est aliud quam producere voluntarie et complacenter. Alio modo accipitur liberum prout opponitur determinationi et necessitati; et isto modo accipitur in prædicta divisione potentiarum cum dicimus aliqua agentia esse naturaliter activa et alia libere. Illud enim dicitur agens naturale quod, posi-

(α) *a Deo.* — *ideo* Pr.
(β) *processione.* — *procedente* Pr.

tis omnibus requisitis ad agendum, et nullo exsistente impedimento quin ipsum possit agere, necessario agit, nec est in ejus potestate non agere. Agens vero illud dicitur liberum quod, eodem modo omnibus positis ita ut possit agere, non necessario agit, sed in potestate ejus est ut agat et non agat. Verumtamen, sanctus Thomas aliter describit ista agentia naturaliter et libere; sed in idem redit; et liberum isto modo distinguitur contra naturale. Talis autem distinctio potentiarum, scilicet naturaliter agentium et libere agentium, non est divisio per oppositas res, aut diversas, sed per oppositas rationes, ut dictum est; quia non conveniunt eidem potentiæ respectu ejusdem productionis.

§ 3. — Ad argumentum contra quintam conclusionem

Ad argumentum Gregorii. — Ad argumentum contra quintam conclusionem dicitur negando majorem ad sensum conclusionis. Nam conclusio intelligitur, ut Spiritus Sanctus producatur libere, primo modo distinctionis factæ respondendo ad tertium contra quartam conclusionem, non autem secundo modo. Rationes autem, per quas probatur illa major, bene probant quod Spiritus Sanctus non producatur libere prout opponitur productioni necessariæ (α), sed hoc non negamus; sed non probant quin Spiritus Sanctus producatur libere prout opponitur productioni coactæ vel violentæ non complacentis. Et ideo omnia illa solvuntur per distinctionem statim factam.

§ 4. — Ad argumentum contra sextam conclusionem

Ad argumentum Scoti. — **Ad argumentum** contra sextam conclusionem dicitur quod procedit ex falso fundamento, scilicet quod Pater sit aliquo modo, extra intellectum, ex natura rei, prior Filio. Unde sanctus Thomas hoc expresse negat, 1 p., q. 42, art. 3, ad 2um, ubi sic ait : « In rebus creatis, etiam cum illud quod est a principio est suo principio coævum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideratur illud quod est principium; sed si considerantur illæ relationes causæ et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, in quantum unum est de diffinitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura. Unde, neque ex parte relationum, neque ex parte naturæ, una persona potest esse prior alia, neque secundum naturam, neque secundum intellectum. » — Hæc ille. — Ecce patet quod negat (β) inter personas prioritatem secundum intellectum, et multo plus prioritatem ex natura rei negaret.

(α) *necessariæ.* — Om. Pr.
(β) *negat.* — *negatur* Pr.

Tunc ad primam probationem illius fundamenti negati, negatur antecedens, scilicet quod omne producens sit prius producto, ubi producens non est aliud a relatione quam habet ad productum, et (α) similiter productum non est quid absolutum distinctum a relatione ejus ad producentem; sicut est in divinis. Et cum primo probatur dictum antecedens auctoritate Augustini etc., — dicitur quod Augustinus non intendit quod omne producens vel faciens sit ante suum productum tempore vel duratione, nec quod sit prius eo aliqua prioritate, nisi solummodo de producente aliud de non esse ad esse; tale enim est prius natura et causalitate suo producto, cum esse producti a tali producente dependeat. Si autem aliquid gignat se vel faciat se, hoc non potest intelligi per communicationem ejusdem naturæ alteri supposito, sicut est in divinis, ubi producens communicat producto eamdem essentiam et esse; quia communicatio non fit ejusdem a se. Oportet ergo quod talis gignitio sic intelligatur quod idem a seipso prius non ens exeat in esse, et sic conducat se de potentia in actum, de non esse in esse; et hoc sufficit pro auctoritate Augustini. — Ad auctoritatem Aristotelis dicitur eodem modo, quod intelligit de causa efficiente, quæ semper essentialiter distinguitur a suo effectu. Nos autem non dicimus Patrem esse causam Filii, sed principium, propter duo quæ ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1. Primum est quod omnis causa, vel est extra essentiam rei, sicut efficiens, et finis, vel pars essentiæ, sicut materia et forma. Secundum est quod omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati quod per ipsam constituitur. Pater autem non habet aliquem ordinem principii (β) ad esse Filii, sicut nec (γ) ad esse suum, cum unum et idem sit utriusque esse.

Ad secundam probationem suppositi prænegati dicitur quod illud argumentum solum concludit, si quid concludat, quod Pater esset prior Filio, secundum modum nostrum intelligendi; quia non possumus intelligere relationem originis, nisi præintelligendo originem, nec possumus intelligere originem, nisi præintelligendo suppositum a quo profluit generatio. Talem autem ordinem, in nostro intellectu, concedit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 2; et 1 p., q. 40, art. 4; et *de Potentia Dei*, q. 10, art. 3. — Sed tunc videtur esse contradictio in dictis suis. Ipse enim negat inter Patrem et Filium prioritatem; et tamen concedit quod prius intelligitur nativitas seu passiva generatio quam Filius vel filiatio; item prius intelligitur suppositum paternum quam generatio activa vel passiva; et sic Pater præintelligitur Filio. — Dicitur ad hoc quod nulla

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *principii.* — Om. Pr.
(γ) *nec.* — Om. Pr.

est contradictio in dictis ejus. Sciendum enim quod Pater potest intelligi vel considerari a nobis in via dupliciter. Uno modo, sub ratione propria suæ personalitatis, scilicet ut Pater est; et isto modo, nec natura, nec intellectu est prior Filio, nec potest prius intelligi Filio plusquam e converso, cum sint correlativa ad invicem. Potest autem alio modo considerari in communi, ut est quoddam suppositum divinum, et persona perfecta; et sic præintelligitur Filio, sic quod non possumus intelligere Filium sub propria ratione, nisi concipiendo filiationem, nec filiationem, nisi præconcipiendo generationem, cum filiatio sit relatio in origine fundata, nec possumus intelligere generationem nisi præintelligamus suppositum a quo fluit; illud autem est Pater. — Ad confirmationem factam superius, dico quod, ubi natura distinguitur a supposito et ab actione suppositi, conceditur quod prior est habitudo naturæ ad suppositum habitudine ejus ad actum secundum. Sed ubi idem est realiter natura et suppositum naturæ, et actio suppositi et relatio in actione fundata, non est ibi prioritas, nisi in nostro modo concipiendi, scilicet quod inter talia non est prioritas quoad esse, sed quoad intelligi, modo quo dictum est. Taliter autem est in divinis.

Sed restat dubium. Ex quo enim, secundum nostrum modum intelligendi, oportet præintelligere suppositum generans ipsi generationi, tunc oportet præintelligere ipsum velle generare antequam generet; quia quandocumque in quacumque mensura intelligatur Pater, debet intelligi volens generare, et si generatio præintelligitur Filio, oportet quod præintelligatur velle generare, antequam intelligatur generare. — Dicitur primo quod ex natura rei nullum est signum, aut instans, in quo Pater prius velit generare quam generet, vel in quo sit prior Filio. Secundo dicitur quod nec Pater est prior Filio secundum intellectum, isto modo quod in se habeat aliquid unde prius natura debeat intelligi quam Filius, nec habet in se unde prius debeat intelligi volens generare quam generet. Tertio dicitur quod ex parte intellectus nostri est quod oporteat nos prius concipere (α) generationem quam relationem, aut suppositum a quo profluit generatio præintelligere ipsi generationi, et non ex parte rei. Quarto dicitur quod, licet præintelligamus suppositum ipsi generationi, non tamen oportet præintelligere illud suppositum actu velle, antequam intelligamus generationem ab ipso profluere. Quinto dico quod, licet præintelligeremus volitionem generationis ipsi generationi positæ in actu, tamen res non habet quod ita debeat intelligi, sed hoc esset ex imperfectione nostri intellectus qui divina nequit capere nisi per similitudinem terrenorum. Et ideo dicit sanctus Thomas, ut ponit 6. conclusio, quod, respectu generationis Filii, non est in Deo voluntas antecedens intellectum, scilicet quod intellectum nostrum oporteat præintelligere Deum velle generare antequam intelligat Deum generare.

(α) *prius concipere*. — *præconcipere* Pr.

Nunc ad rationes factas in pede quæstionis dicitur. Ad primam quidem, quod licet natura et essentia in uno significationis modo idem sint, non tamen in aliis; sicut patet 5. *Metaphysicæ*. Natura enim addit ad essentiam rationem productivi; et propter hoc non potest concedi quod productio Filii sit essentialis, quamvis concedatur quod est naturalis. Istam responsionem in forma ponit Aureolus; et eamdem ponit sententialiter sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 4; et 1. *Sent.*, dist. 7, q. 1, art. 1.

Et hæc de quæstione sufficiant.

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

UTRUM RESPECTU ACTUS GENERATIONIS DIVINÆ IN PATRE SIT ALIQUA POTENTIA



IRCA septimam distinctionem quæritur : Utrum in Patre sit aliqua potentia respectu actus generationis æternæ.

Et arguitur quod non. Omnis potentia vel est activa vel passiva. Sed neutra illarum in proposito potest competere. Potentia enim passiva in Deo non est; potentia vero activa non potest competere uni personæ respectu alterius, cum personæ divinæ non sint factæ. Ergo in divinis non est potentia ad actum generandi, nec ad alium actum notionalem.

In oppositum arguitur sic. Nam dicit Augustinus *Contra Maximinum* (lib. 2, cap. 7) : *Si Deus Pater non potuit generare Filium, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Ergo sequitur quod Pater habet potentiam respectu actus quo generat Filium.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : Generans in divinis habet potentiam generandi, et spirans habet potentiam spirandi.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 4. « Sicut, inquit, in divinis ponuntur actus notionales, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujus-

modi actuum, cum potentia nihil aliud significet quam principium alicujus actus. Unde, cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium, ut principium spirationis, necesse est quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi; quia potentia generandi significat illud quo generans generat; omne autem generans generat aliquo; unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in omni spirante potentiam spirandi. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1 : « Quia, inquit, de divinis loquimur secundum modum nostrum quem intellectus capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit, ideo, sicut in rebus inferioribus, cuicumque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur, ita et in divinis; quamvis in Deo non sit potentiæ differentia et actionis, sicut est in rebus creatis. Et propter hoc, generatione in Deo posita, quæ per modum actionis significatur, oportet ibi concedere potentiam generandi vel potentiam generativam. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 1 : « In creaturis, inquit, producitur aliquid per potentiam naturalem; et hoc producitur in similitudinem naturæ ipsius producentis, sicut cum homo generat hominem. Producitur etiam aliquid per potentiam rationalem; et hoc producitur in similitudinem producentis, non quantum ad speciem naturæ, sed quantum ad speciem (α) in ratione exsistentem, cum omne agens agat sibi simile aliquo modo; sicut domus producitur ab artifice, et recipit similitudinem speciei quam artifex habet in mente. Secundum hos duos modos aliquid producitur a Deo. Procedit enim aliquid a Deo in similitudinem naturæ, recipiens totam naturam, non eamdem specie tantum, sed numero; et sic procedit a Patre per actum generationis Filius; unde in Deo est potentia ad generandum similis potentiæ naturali producenti. Procedit etiam aliquid a Deo in similitudinem ideæ exsistentis in mente divina, quod non recipit naturam divinam, sicut creaturæ; unde potentia producendi creaturas est potentia rationalis in Deo; et secundum istam potentiam attenditur omnipotentia Dei. Persona enim divina, quæ procedit per potentiam naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus. Unde potentia generandi non continetur sub omnipotentia, sicut potentia creandi. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est : **Potentia generandi dicit principaliter et in recto divinam naturam.**

Hanc probat sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 5, ubi sic ait : « Quidam, inquit, dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia, in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid, per suam actionem producit sibi simile quantum ad formam qua agit; sicut homo genitus est similis homini generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo generatum assimilatur generanti. Filius autem Dei assimilatur Patri gignenti in natura divina. Unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. Unde et Hilarius dicit, 5. *de Trinitate* (cap. 37) : *Nativitas Dei non potest eam, ex qua profecta* (α) *est, non tenere naturam. Nihil enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit.* Sic igitur dicendum est quod potentia generandi principaliter significat divinam naturam, ut Magister dicit in septima distinctione primi *Sententiarum*, non autem relationem tantum; nec etiam essentiam (ϐ) in quantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licet enim paternitas significetur ut forma Patris, est tamen proprietas personalis se habens ad personam Patris ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem. Unde nec paternitas potest intelligi ut quo Pater generet, sed constituens personam Patris generantis, alioquin Pater generaret Patrem; sed illud quo Pater generat est natura divina, in qua sibi Filius similatur, et secundum hoc dicit Damascenus (*de Fide orth.*, lib. 1, cap. 8) quod generatio est *opus naturæ* non sicut generantis, sed sicut quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto divinam naturam. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 2; et 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 7, q. 1, art. 2).

Tertia conclusio est : **Potentia generandi dicit relationem, puta paternitatem, in obliquo.**

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 2 : « Quidam, inquit, dixerunt quod potentia generandi significat tantum essentiam. Sed illud conveniens non videtur. Actio enim quæ fit virtute naturæ communis per aliquod sub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis principiis; sicut actio quæ debetur naturæ animalis fit in homine secundum quod competit speciei humanæ; unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativæ quam alia animalia, secundum quod competit ejus rationabilitati; similiter etiam actio hominis invenitur in hoc et in illo homine secundum quod competit principiis individualibus hujus vel illius; ex quo contingit quod unus

(α) *quantum ad speciem.* — Om. Pr.

(α) *profecta.* — *perfecta* Pr.
(ϐ) *essentiam.* — Om. Pr.

homo clarius alio intelligit. Et ideo dicendum quod si natura divina, quæ est communis, sit principium alicujus operationis quæ solum Patri competit, oportet quod sit principium secundum quod competit proprietati personali Patris. Et propter hoc in ratione potentiæ includitur quodammodo paternitas quantum ad illud quod est generationis principium. Et propter hoc cum aliis dicendum est quod potentia generandi simul essentiam et notionem significat. » — Hæc ille.

Et ibidem ad 5um : « In qualibet generatione, principium generans principaliter non est aliqua forma individualis, sed forma quæ pertinet ad naturam speciei; et ideo non oportet quod generatum assimiletur generanti quoad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est in Patre per modum formæ speciei, sicut humanitas in homine; sic enim in eo est divina natura; sed est in eo, ut ita dicam, ut principium individuale; est enim proprietas personalis. Et ideo non oportet quod sit principium generationis principaliter, sed quodammodo, et cointellectum, ratione supradicta. »

Item, 1 p., ubi supra (q. 41, art. 5) : « Potentia generandi significat in recto divinam naturam, sed in obliquo relationem. »

Item, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 7, q. 1, art. 2) : « Quidam dixerunt quod potentia generandi simpliciter est ad aliquid, non tantum ex parte actus, sed etiam ex parte ipsius potentiæ; potentia enim dicit relationem principii. Sed hoc nihil est; quia potentia non est relativum secundum suum esse, sed solum secundum dici; immo potentia, secundum illud quod est, significat etiam illud quod est principium, et non tantum relationem principii; sic enim quærimus de potentia generandi. Principium autem cujuslibet operationis, ut supra dictum est, est divina essentia. Sed ab essentia divina egreditur aliquis actus, secundum quod est sapientia; et aliquis, secundum quod est bonitas; et sic de aliis attributis. Similiter dico quod, cum paternitas sit ipsa essentia divina, essentia, secundum quod paternitas, est principium hujus actus qui est generare, non sicut agens, sed sicut illud quo agitur. Unde principium generationis est essentiale sub ratione relationis. Unde est quasi medium inter essentiale, et personale. Ex parte enim illa qua potentia, quæ est medium inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est quid absolutum; ex parte autem qua conjungitur operationi, est relativum. »

Et ibidem, ad 3um : « Natura communis in unoquoque operatur secundum conditionem ipsius; unde anima sensibilis habet in diversis animalibus diversas operationes, et etiam (α) in diversis organis sentiendi. Et hoc est ideo quia natura communis determinatur et contrahitur in unoquoque secundum proprietates inventas in illo. Divina autem natura non contrahitur nec determinatur secundum proprietates suppositorum, cum natura divina in Patre sit proprietas Patris, et in Filio proprietas Filii. Ideo autem non contrahitur, quia proprietas non est aliud ab ipsa ut adveniat sibi quasi dispositio contrahens. Ideo etiam non determinatur nec distinguitur, quia relatio non distinguit secundum illud quod est, et secundum hoc tantum comparatur ad essentiam cum qua est idem re; sed secundum quod ad alterum est; et sic respicit personam et distinguit eam. Et ideo essentia in Patre est principium operationis secundum proprietatem Patris, et in Filio secundum proprietatem Filii; unde ejusdem operationis principium est natura communis et forma propria ipsius Patris. Et ideo potentia generandi medium est inter absolutum et relativum. Et hoc voluerunt quidam, dicentes potentiam generandi esse quid absolutum si consideretur potentia remota, et indisposita et ad aliquid si consideretur potentia disposita; quamvis improprie sint locuti, quia proprietas non disponit essentiam sed suppositum. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod in *Summa* videtur corrigere quod dixerat in *Scripto*. In *Scripto* enim dicit, ut statim allegatum est, quod principium quo Pater generat est essentia divina ut est paternitas; dicit etiam quod ejusdem operationis principium est essentia divina et paternitas. Hujus autem oppositum dicit in *Summa*, ponendo quod nec paternitas est principium generationis, nec essentia, ut est idem paternitati, et quod essentia et paternitas non sunt ex æquo principium generandi, licet de intellectu talis principii vel potentiæ sit essentia in recto, et relatio in obliquo. Potentia enim generandi est essentia Patris. Et sicut hoc quod dico, essentia Patris, duo includit, scilicet essentiam, et paternitatem, ita hoc quod dico, potentia generandi.

Et in hoc terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 2) contra primam conclusionem multipliciter.

Primo sic. Ubi productiones non sunt elicitæ, vanum est quærere potentiam productivam aut principium producendi. Sed in divinis, generare et spirare non sunt productiones elicitæ; Pater enim nihil habet elicitum, aut capiens entitatem; et potissime illud quo formaliter constituitur in esse suppositi

(α) *etiam*. — Om. Pr.

non potest esse aliunde, alias non esset suppositum improductum. Ergo vanum est quærere potentiam productivam vel principium producendi, respectu istarum productionum.

Secundo sic. Posse esse Patrem non est posse potentiæ productivæ, sed est posse connexionis necessariæ, eo modo quo homo potest esse animal, vel diameter potest non commensurari costæ; si enim posse esse Patrem caderet sub aliqua potentia productiva, Pater necessario produceretur in esse Patrem (α) in divinis; quod est erroneum. Sed non est alia potentia qua Pater potest esse Pater, et qua potest generare; idem enim est actus cum actu; generare enim et paternitas sunt eadem res; ergo eadem erit potentia qua Pater potest generare, et qua Pater potest esse actu Pater. Et patet in omnibus quod eadem est potentia qua quis potest generare, et potest se facere patrem. — Magister etiam dicit quod simile est inter duas potentias et impotentias : Pater potest esse Pater, Filius non potest esse Pater; Pater potest generare, Filius non potest generare. Hoc autem non esset simile, nisi omnino idem esset Patrem posse esse Patrem, et Patrem posse generare. Ergo impossibile est quod potentia generandi sit potentia productiva, nisi esset potentia productiva respectu hujus quod est esse Patrem in divinis; quod est erroneum.

Tertio. Si potentia generandi sit principium productivum et aliqua potentia elicitiva, aliqua perfectio simpliciter est in Patre quæ non est in Filio. Potentia enim productiva creaturæ importat perfectionem, et multo plus potentia productiva Dei et Creatoris. Hæc autem potentia generativa non potest poni in Filio; et ita aliqua perfectio simpliciter erit in Patre quæ non erit in Filio. Et sequitur quod Filius non erit simpliciter perfectus. Hoc autem erroneum est. Igitur non potest poni quod potentia generandi dicat aliquod productivum principium. — Nec valet, inquit, si dicatur quod pari ratione generare dicit perfectionem simpliciter; non valet, inquam, quia productiones non dicunt perfectionem simpliciter. Posse autem producere dicit, ut patet; quia posse creare pertinet ad omnipotentiam et est perfectio simpliciter; creare autem non, alias cum Pater ab æterno non crearet, non fuisset simpliciter perfectus. Quare autem potentiæ dicant perfectiones, actus vero non, satis patet. Actus enim sunt transeuntes, potentiæ vero immanentes; propter quod (β), non ideo perfectum est aliquid, quia generat sibi simile, sed cum potest sibi simile generare, secundum Philosophum, 4. *Meteorologicorum*. — Nec valet similiter si dicatur quod potentia generativa terminatur ad relationem, et ideo non est perfectio simpliciter; potentia autem creativa terminatur ad absolutum; hoc nimirum non valet; quia nec essentiæ creaturarum sunt perfectiones simpliciter; et tamen potentia creativa terminatur ad eas. Constat autem quod res filiationis melior est omni re creata; juxta illud ad *Ephe.* 3 (v. 15) : *Ex divina paternitate derivatur omnis paternitas in cœlo, et in terra,* et pari ratione omnis filiatio derivatur ex filiatione divina. Unde nullum dubium quin Filius Dei sit nobilius productum (α) quocumque creato, et quin generare sit nobilior productio quam creatio. Non apparet ergo, si potentia creativa sit perfectio simpliciter, quin multo esset perfectior, si tamen esset possibilis, potentia productiva (β) respectu generationis. Non potest autem dici quod sit in Filio aut respectu alterius Filii, aut respectu Spiritus sancti, aut respectu Patris, aut respectu sui. Igitur poni non potest quod potentia generativa sit principium productivum.

Quarto sic. Cujus negatio non est negatio potentiæ, ipsum non est formaliter potentia; negatio enim potentiæ (γ) est negatio illius quod est formaliter potentia. Sed Augustinus docet expresse quod negatio generativæ potentiæ non est negatio alicujus potentiæ, sed possibilitatis terminorum tantummodo. Ait enim Augustinus, *Contra Maximinum,* lib. 2, c. 12, quod *Filius non genuit, non quia non potuit, sed quia non oportuit*. Quod exponit Magister dicens quod non potuit est dictu quod nulla impotentia seu negatio potentiæ fuit, alioquin denegaretur aliqua potentia Filio quam habet Pater, et ita esset potentior Pater, et plures potentias habens; cujus oppositum Augustinus dicit et fides. Ergo potentia generandi non est aliter potentia quam potentia commensurandi diametrum costæ, quæ non est productiva, sed notat connexionem terminorum.

Quinto sic. In ente formaliter necessario, non potest poni aliqua potentia medians inter ipsum et suum formale, nisi potentia quæ dicit possibilitatem simul et connexionem terminorum vel necessitatem terminorum; si enim poneretur potentia productiva inter ipsum et suum formale, sequeretur quod ipsum produceret suum formale, quod est omnino impossibile. Sed res importata per generare et paternitatem, est formalis in supposito Patris, ita quod per illam rem est suppositum reale. Ergo potentia generandi medians inter Patrem et generare, non erit potentia productiva, sed pura necessitas et actualitas terminorum; sicut homo habet potentiam quod sit animal, de qua patet quod non est productiva.

Sexto. Philosophus dicit, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 27), quod negatio alicujus proprietatis debitæ generi aut alicui speciei, dicitur privatio in contento infra genus vel speciem; unde talpa dicitur privari visu, quia genus animalis habet visum. Ex quo patet quod, cum privatio potentiæ sit impotentia, illud potest dici impotens quod caret potentia debita generi. Sed

(α) *in esse Patrem. — in esse Patris* Pr.
(β) *propter quod. — propter hoc* Pr.

(α) *productum. — productivum* Pr.
(β) *productiva.* — Om. Pr.
(γ) *potentiæ.* — Om. Pr.

constat quod Filius caret potentia generandi. Ergo, si in Patre est potentia productiva, Filius carebit potentia aliqua ejusdem rationis, et per consequens poterit dici impotens, et erit in eo impotentia; quod Magister et Augustinus et fides negant.

Septimo. Cujus oppositum non est impotentia, sed impossibilitas, ipsum non est potentia productiva, sed tantum possibilitas terminorum; sicut patet quod diametrum non posse commensurare costam, non est impotentia, sed impossibilitas. Sed Magister dicit expresse quod Filium non posse generare, non est impotentia, sed est oportere ita esse: quia Filius proprietate nativitatis Filius est, qua oportet eum non esse Patrem. Ergo potentia generandi non est principium productivum.

Octavo. Quia Magister, in præsenti distinctione, ita etiam æquiparat istas duas propositiones: Pater non habet potentiam qua possit esse Filius, Filius non habet potentiam qua possit esse Pater. Sed constat quod impotentia qua Pater non potest esse Filius non est carere alicujus potentiæ productivæ (α), sed pura impossibilitas, aut repugnantia terminorum. Ergo nec impotentia qua Filius non potest esse Pater. Hæc autem eadem est cum illa qua non potest generare. Ergo non posse generare non est negatio potentiæ productivæ.

Nono. Potentia productiva non recipit intra se actum, sed actus egreditur ab ea. Sed generare non egreditur a Patre, immo est ipse Pater et in Patre. Ergo potentia quam habet Pater ad generare non est productiva, immo magis identificativa; nihil enim aliud sonat Patrem posse generare quam Patrem posse esse Patrem, cum Pater sit ipsummet generare; quod non pertinet ad potentiam productivam.

Decimo sic. Per generare, in divinis, impossibile est quod producatur aliquid distinctum a generante nisi in solo generare et sibi opposito, cujusmodi est generari; Pater enim et Filius sunt idem in omnibus, præter generare et generari. Sed tale generare, impossibile est quod habeat respectu sui potentiam productivam; si enim haberet, in illa esset idem productum cum producente, et ita productum haberet potentiam generandi et posset generare, et sic in infinitum. Ergo generare non habet respectu sui potentiam productivam. Si dicatur quod potentia generandi non communicatur genito, tunc habetur propositum, quod potentia generandi non est aliud quam ipsummet generare (β) et actus generandi; si enim sit aliud, jam non differt in solo generare et generari, immo, cum hoc, in potentia generandi, quæ ponitur aliud.

Undecimo. Si potentia generandi sit aliquod formale principium quo Pater eliciat generare, aut illud est paternitas, aut essentia, aut tota persona utrumque includens. Sed non potest dici paternitas; generare namque et paternitas sunt eadem res, solum distincta nominaliter, ut Magister dicit infra, et omnes concedunt; idem autem non potest poni principium producendi respectu sui ipsius. Nec potest poni tota persona; quia tunc generare egrederetur a persona, et esset aliud realiter ab ea. Nec potest poni quod essentia, per eamdem rationem; nam ab ea egrederetur res generationis, et per consequens esset aliud, cum nihil egrediatur realiter a se. Ergo impossibile est poni quod Pater importet aliquod principium productivum respectu ipsius generare.

Duodecimo. Nam Philosophus dicit expresse, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 30), quod quamvis videatur quod omne agens habeat potentiam qua possit agere, tamen non sic est. Quod exponens Commentator, commento 30, dicit: Impossibile est quod omnis motor et agens habeat potentiam agendi et movendi; omne enim æternum est actio pura, et omne quod est actio pura non habet potentiam. Sed constat quod Deus Pater est producens æternus, et est actio pura in producendo. Ergo non oportet quod habeat potentiam productivam.

Decimotertio sic. Si generare profluit ab aliqua potentia productiva vel elicitiva, Pater esset quoddam possibile produci, in quantum generare facit ipsum esse Patrem; et iterum Pater ageret in se, causando in se generationem et spirationem; et multa impossibilia, quæ sequuntur. Non igitur potest poni generare profluere ab aliqua potentia tamquam a principio productivo.

Decimoquarto. Quia si potentia generandi sit productiva: aut dicit essentiam mere (α), et hoc esse non potest, quia terminus productus non est essentia, sed proprietas generationis; aut dicit relationem mere (β), et hoc esse non potest, quia in nullo genere oppositionis unum oppositum est formalis ratio producendi aliud, ut patet quod nigredo non producit albedinem, nec raritas densitatem, ut dicit Philosophus, 1. *Physicorum;* constat autem quod paternitas et filiatio relative opponuntur. Nec potest poni simul utrumque; quia, cum productio sit simplex, oportet esse unum formale principium simplex. Ergo potentia productiva non potest poni in Patre respectu generationis.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta S. Bonaventuræ et Warronis. — Contra secundam conclusionem arguunt multi, utpote Bonaventura et Warro (juxta Aureolum, ubi supra), quod paternitas sit ratio generandi ipsi Patri, et per consequens potentia productiva. Arguunt igitur.

(α) *productivæ.* — *patet inductive* Pr.
(β) *generare.* — *generari* Pr.

(α) *mere.* — *materiæ* Pr.
(β) *mere.* — *materiæ* Pr.

Primo sic. Illud quod est principium essendi est principium operandi; unumquodque enim agit eo quo formaliter est; actus namque secundus procedit ex actu primo, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 53). Sed paternitas est principium formale quo Pater est Pater. Igitur est sibi principium formale generandi.

Secundo sic. Sicut se habet essentialis operatio ad essentiam, sic se videtur habere personalis productio ad personam. Sed essentia est formalis ratio producendi creaturam, et intelligendi, et omnis operationis essentialis. Ergo videtur quod proprietas personalis, quæ est paternitas (α), sit sibi ratio generandi, cum generatio sit actus personalis.

Tertio. In tantum repugnat relationi esse principium essendi et constituendi suppositum, quantum sibi repugnat esse principium operandi et eliciendi actum; sicut enim relatio non est formalis terminus, aut principium actionis, sic nec est principium essendi, aut constitutivum suppositi. Sed relationi divinæ communicatur quod sit principium essendi et constituendi suppositum. Ergo sibi communicatur quod sit principium generandi. — Confirmatur. Quia imperfectionis esset, si posset dare actum primum et non actum secundum.

Quarto. Generatio non solum habet assimilare genitum generanti, immo distinguere : idem enim non generat se; eo ergo Pater generat Filium, quo distinguit eum a se. Sed Pater distinguit Filium a se per paternitatem formaliter. Ergo generat per paternitatem; et per consequens est ratio producendi.

Quinto. Productiones distinctæ specie, reducuntur ad principia distincta specie. Sed generare et spirare sunt alterius rationis (β). In Patre autem paternitas et spiratio activa alterius rationis sunt, essentia vero unius rationis. Ergo principium generandi erit paternitas, et spirandi spiratio activa.

Sexto. Nulla propria operatio inest alicui nisi per propriam rationem. Sed generare est proprium Patri. Ergo non inest sibi per essentiam, quæ est communis tribus, sed per paternitatem.

Septimo. Eo Pater generat quo est Pater. Dicit enim Augustinus (*Collat. cum Maxim.*, nº 14), quod eo est Filius, quo est genitus; a simili, eo est Pater, quo est generans. Sed constat quod est Pater paternitate. Ergo generat paternitate.

II. Argumenta Henrici. — Henricus etiam arguit contra eamdem conclusionem (juxta Aureolum, ubi supra).

Primo sic. Quandocumque aliquid est formalis ratio alicujus actionis, debetur sibi illa actio, etiamsi sit separatum; unde albedo separata a subjecto disgregat, et humiditas humectat, ut patet in speciebus sacramentalibus. Sed essentiæ divinæ separatæ a paternitate non competit generare; non enim est verum quod essentia generet, sed Pater generat. Ergo essentia non est formalis ratio vel principium generandi, nisi prout determinatur per paternitatem.

Secundo arguit sic. Quandocumque aliquid continet plura immediate et sine ordine, non potest ratio assignare quare primo producit unum quam aliud. Sed essentia divina est primitus ratio producendi respectu generare quam respectu spirationis. Ergo oportet quod per aliquid ordinetur, et determinetur ad illud. Sed non potest poni aliud ordinans, nisi paternitas. Ergo ut prius.

Tertio. Unum, in quantum unum, semper est aptum natum facere unum. Sed essentia est principium plurium productionum, puta generationis et spirationis. Igitur non in quantum una (α); et ita oportet ut per paternitatem determinetur.

Quarto. Quia nullum indeterminatum potest in plura, nisi prius determinetur, ut patet : calor enim qui est indeterminatus ad actum primum, qui est facere calidum, et ad actum secundum, qui est calefacere aliud, oportet quod prædeterminetur, ad primum quidem, per respectum ad subjectum, ad secundum vero, per respectum ad actum vel passum. Sed constat quod essentia est indeterminata ut sit principium spirandi et generandi. Ergo necesse est ut determinetur ad generare per paternitatem.

III. Argumenta Scoti. — Scotus quoque arguit contra illam conclusionem (juxta Aureolum, ubi supra).

Primo. Producens quod determinatur ex se ad certum numerum productionum, producit per principia alterius rationis : si enim per principia ejusdem rationis, quantum esset ex se produceret infinita, nec determinaretur ad certum numerum; sicut quod homo in generando non determinat se ad certam multitudinem filiorum, nec sol ad certam multitudinem radiorum, nec scriptor ad certum numerum syllabarum ejusdem rationis. Sed constat quod Pater determinatur ad certum numerum productionum, puta ad generare et spirare. Ergo producit per principia alterius rationis; utpote, quia generat per memoriam, et spirat per voluntatem.

Secundo. Productiones alterius rationis exigunt producens et rationem producendi alterius rationis; sicut enim producens oritur a producente per rationem producendi, sic diversitas rationis in productionibus debet reduci ad diversitatem productivæ rationis. Sed spirare et generare sunt alterius rationis. Ergo principia productiva erunt alterius rationis. Constat autem quod essentia est unius rationis; ergo, prout induit rationem memoriæ, erit ratio produ-

(α) *paternitas.* — *essentia* Pr.

(β) *generare et spirare sunt alterius rationis.* — *generare a spirare est alterius rationis* Pr.

(α) *una.* — *unum* Pr.

cendi Verbum; et prout induit rationem voluntatis, erit ratio producendi Spiritum Sanctum.

Tertio. Sicut in nobis est, ita excellentiori modo est in Deo. Sed essentia animæ, sub ratione qua memoria, producit verbum; sub ratione vero qua voluntas, producit amorem in nobis. Ergo in Deo essentia divina, sub ratione qua memoria, est principium elicitivum Verbi; sub ratione vero voluntatis, Spiritus Sancti.

Quarto. Augustinus frequenter dicit, et Anselmus concordat, quod Filius procedit de memoria Patris. Sed hoc non esset, nisi quatenus essentia (α) est ratio producendi, ut induit rationem memoriæ. Igitur, etc.

IV. Argumenta Durandi. — Durandus etiam arguit contra eamdem conclusionem (1. *Sentent.*, d. 7, q. 2).

Primo. Formalia principia productionis debent correspondere formalibus terminis. Sed in Filio est essentia ut communicata, relatio vero prout producta; essentia enim non potest poni terminus productionis, quia terminus non solum debet esse communicatus, immo productus. Ergo, cum essentia per modum termini communicati, et proprietas per modum termini producti, sint in Filio, necesse est ut in Patre essentia et proprietas sint correspondenter principium generandi.

Secundo. Quandocumque in aliqua generatione concurrunt una communicatio ejusdem naturæ in numero, et una productio alicujus alterius, necesse est in productivo principio aliquid poni quod sit principium communicationis, et aliud quod sit formale principium productionis. Cujus ratio est, quia oportet formale principium productionis, et terminum formalem realiter distingui; terminum autem communicationis et principium non oportet. Sed in productione Filii est una communicatio essentiæ et productio relationis. Ergo necesse est essentiam esse principium communicationis, proprietatem vero principium productionis.

Tertio. Emanationes debent reduci in talia principia, quibus positis statim apparet status in emanationibus. Sed si sola essentia ponitur principium, non apparet status in emanationibus vel productionibus; qua ratione enim est principium duarum emanationum, potest esse principium plurium, nisi determinetur per paternitatem et spirabilitatem; posito autem pro principio essentia et proprietate, statim apparet certus numerus productionum. Ergo hæc duo concurrunt in rationem principii productivi.

Quarto. Nullus potest negare quin essentia hic concurrat, alias non communicaretur; nec potest negare quin proprietas concurrat, cum vere in Filio relatio sit producta. Igitur, ut prius.

(α) *essentia.* — Om. Pr.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra primam conclusionem negatur major. Nam, non solum necesse est quærere potentiam elicitivam, respectu productionis; immo respectu producti. Licet ergo vanum sit quærere potentiam productivam generationis divinæ, quæ illam realiter eliciat, tamen necessarium est quærere potentiam in Patre, quæ Filium realiter producat. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 4, dicit respondendo ad tertium : « Potentia, inquit, significat principium; principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo : una secundum rem; alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam a rebus quarum est principium per creationem, sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo, nisi secundum rationem tantum; alias actio esset accidens in Deo. Et ideo, respectu illarum actionum secundum quas aliquæ res procedunt distincte a Deo vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundum propriam rationem principii; et ideo, sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt actus tales, qui designent processionem alicujus rei a Deo distincte vel essentialiter vel personaliter; unde, respectu horum actuum, non potest salvari ratio potentiæ in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum ipsum tamen intelligere Dei sit ejus essentia, non habens principium. » — Hæc ille. — Item, q. 25, art. 1, ad 3um, sic ait : « Potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ, quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia, nisi forte secundum modum intelligendi. » — Hæc ille.

Idem dico, et ipse dicit, ubi supra, de potentia generandi, secundum quod est producti, non autem secundum quod est principium productionis, nisi secundum modum intelligendi. Idem (α) dicit, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 10 : « Quia, inquit, nihil est principium sui ipsius, cum divina actio non sit aliud quam potentia ejus, manifestum est quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. » — Hæc ille. — Et post pauca, dicit quod, respectu actus intelligendi aut

(α) *Idem.* — *Item* Pr.

volendi, non est in Deo proprie potentia, nec intellectus et voluntas in Deo sunt proprie loquendo potentiæ, sed sunt in eo ut actiones. Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 1, ad 4um, ubi ait : « Deus non agit operatione media, quæ sit aliud a sua substantia vel essentia ; sed suum esse est suum operari, et suum operari (α) est sua essentia et potentia. Nihilominus tamen sua essentia significatur ut principium essendi ; et eadem ratione sua potentia potest significari ut principium operandi, et præter hoc ut principium operati. » — Hæc ille. — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1, ut allegatum fuit in prima conclusione. Item 4. *Quolibet.*, q. 2, art. 1. Ex quibus omnibus dico quod potentia generandi in Patre non est productiva generationis actionis in se, sed Filii geniti, et est principium quo generatio actio attingit genitum ; et ideo dicitur potentia generandi. Aliter tamen quam in creatis, ubi potentia generantis dicitur potentia generandi, quia per illam generans elicit activam generationem, et cum hoc genitum. In divinis autem, generans per potentiam generativam producit genitum, non tamen generationem, licet ibidem illa potentia sit ratio ipsi generationi quod habeat talem terminum. Quia vero divina intelligimus per creaturas ; et sicut intelligimus, ita nominamus; ideo alio actu intelligimus essentiam, ut est potentia, alio ut est actio ; et similiter alio nomine nominamus eam. Et quia in creaturis potentia est principium actionis, ideo dicitur quod in divinis potentia est principium actionis, secundum rationem vel modum intelligendi. Quod non est aliud dicere, nisi quod simili modo concipimus talia divina, sicut si realiter unum principiaret aliud ; quia concipimus ea secundum modum quo concipimus creata, ubi potentia ab actu distinguitur secundum rem, et est principium realiter actionis. Iste autem modus intelligendi non est vanus ; quia quælibet illarum conceptionum habet fundamentum in re, quantum ad illud quod repræsentat, non autem quantum ad omnem modum repræsentandi.

Ad secundum dicitur quod paternitas potest dupliciter accipi, scilicet ut est relatio, et ut est forma constitutiva suppositi paterni, quod habet in quantum est eadem divinæ naturæ. Hanc distinctionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 40, art. 4 ; et 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 2 ; et *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3, ad 7um. Tunc ulterius dico quod, capiendo paternitatem primo modo, concedo quod eadem est potentia qua Pater in divinis potest generare, et qua potest esse Pater, quia, secundum illum modum capiendi paternitatem, ipsa consequitur secundum modum intelligendi ad generationem actionem, et in illa fundatur, ut dicit sanctus Doctor in locis allegatis ; et ideo eadem potentia qua Pater potest generare, potest esse Pater, cum ipsum esse Patrem illo modo consequatur ad ipsum generare, et supponat generare. Capiendo autem paternitatem ut est constitutiva suppositi, dico quod ipsa præcedit generare, secundum sanctum Thomam, ubi prius, immo cointelligitur, ut dictum fuit, in ratione principii generandi. Et tunc negatur quod eadem potentia Pater possit esse Pater, qua potest generare : nam, respectu generationis, quia significatur ut actio, potest significari aliquid in divinis se habens ut elicitivum ; non autem respectu paternitatis sic consideratæ; quia nec habet se (α) per modum actionis, nec per modum relationis consequentis actionem, nec per modum producti, sed per modum formæ constitutivæ suppositi producentis totaliter improducti. Et ideo probatio adducta non valet, cum dicitur : paternitas et generare sunt eadem res; igitur potentia respectu unius erit potentia respectu alterius. Nec enim hoc, nec illud est elicitum realiter; sed tamen, sicut dictum est, respectu unius oportet significari aliquid per modum potentiæ, non autem per respectum alterius. — Ad illud quod arguens addit de dicto Magistri, dico quod similitudo inter illas duas, scilicet : Pater potest generare, Filius non potest generare; Pater potest esse Pater, Filius non potest esse Pater, attenditur prout Pater dicitur a paternitate considerata ut est relatio, non autem ut est constitutiva ; et illo modo concedo quod idem esset, Patrem posse generare, et posse esse Patrem, et eadem potentia cadit vel non cadit supra utrumque.

Ad tertium negatur consequentia. Unde, sicut dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 5, ad 3um : « Cum dicitur potentia generandi, potentia (β) signatur in recto, generatio (γ) in obliquo ; sicut si diceretur, essentia Patris. Unde, quantum ad essentiam, quæ signatur in recto, potentia generandi est communis tribus personis, sed quantum ad notionem, quæ connotatur (δ), propria est personæ Patris. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod potentia generandi, quoad essentiam quam includit, est in tribus personis, et quoad hoc dicit perfectionem simpliciter ; sed quoad notionem est in solo Patre, et quoad hoc non dicit perfectionem simpliciter ; relatio enim, in quantum hujusmodi, non dicit perfectionem, cum, in quantum hujusmodi, nihil ponat in eo cui attribuitur. Ideo non sequitur quod habeat Pater aliquam perfectionem simpliciter quam aliæ personæ non habent, sed quod habet perfectionem cum alia relatione quam aliæ personæ. Unde sanctus Thomas, q. 2, hujus dist. art. 2, q^{la} 1, ad ultimum, solvit hoc argumentum in suo simili. Arguit enim sic. « Posse generare est aliqua dignitas Patris ; alias non esset proprietas personalis. Sed nulla dignitas est in Patre, quæ non sit in Filio, cum sint omnino æqua-

(α) *operari.* — *esse* Pr.

(α) *se.* — Om. Pr.
(β) *potentia.* — *essentia* Pr.
(γ) *generatio.* — *relatio* Pr.
(δ) *connotatur.* — *communicatur* Pr.

les in dignitate. Igitur Filius potest omnino generare. » Ecce argumentum suum. Et respondet : « Dignitas, inquit, est de absolute dictis, et ideo eadem est dignitas Patris et Filii numero, sicut eadem essentia. Unde, sicut paternitas in Patre est essentia, et eadem essentia in Filio est non paternitas sed filiatio, ita eadem dignitas numero quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. » — Hæc ille. — Consimile dicit, 1 p., q. 42, art. 6, ad 3um : « Sicut, inquit, eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in filio est filiatio, ita eadem potentia est qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde verum est quod quidquid potest Pater potest Filius; non tamen ex hoc sequitur quod Filius possit generare, quia mutatur quid in ad aliquid; nam generatio signat relationem in divinis. Habet ergo eamdem omnipotentiam quam Pater habet, sed cum alia relatione, quia Pater habet eam, ut dans; et hoc signatur cum dicitur quod potest generare, Filius autem habet eam ut accipiens; et hoc signatur cum dicitur quod potest generari. » — Hæc ille. — Eamdem ponit solutionem, *de Potentia Dei,* q. 2, art. 5, ubi dicit quod eamdem potentiam quam habet Pater habet Filius, sed tamen secundum unum respectum convenit Patri, et secundum alium Filio. » — Idem dicit de actione. Idem ego dico de perfectione simpliciter. Unde, si sic arguitur : omnem perfectionem quam habet Pater habet Filius; sed perfectionem potentiæ generativæ habet Pater; igitur illam habet Filius; — mutatur quid in ad aliquid; et ideo est fallacia figuræ dictionis. Potentia enim generandi dicit absolutum cum relatione.

Ad quartum negatur modus arguendi, quia peccat per fallaciam figuræ dictionis, ut prius dictum est. Cum enim dicitur sic : illud cujus negatio non est negatio potentiæ etc., subjectum dicit quid, et si addatur signum distributivum, erit de prædicamento substantiæ, dicendo sic : nihil cujus negatio non est negatio potentiæ est potentia. Cum vero subsumitur : sed potentiæ generandi negatio non est negatio potentiæ, jam sumitur unum quod dicit ad aliquid, scilicet potentia generandi, ut prius dictum est, et ideo mutatur quid in ad aliquid. Ut enim ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.,* dist. 7, q. 2, art. 1, ad 2um : « Potentia generandi dicit essentiam cum paternitate. Sciendum etiam quod potentia generandi non negatur a Filio quantum ad illud quod dicit potentiam, sed quantum ad relationem paternitatis, quam dicit in obliquo potentia generandi. Et ideo, potest aliter dici ad argumentum, dicendo quod si negetur potentia generandi a Filio quantum ad illud quod dicit in recto, utique ab ipso negaretur aliqua potentia; si autem negetur ab eo quantum ad illud quod potentia generandi dicit in obliquo, non negatur ab eo potentia, sed modus habendi potentiam.

Ad quintum dico primo, quod, sicut fuit dictum in solutione primi, nos non ponimus aliquod principium elicitivum divinæ generationis activæ secundum rem, sed solum Filii qui est terminus generationis. Secundo, dico quod argumentum falsum supponit, scilicet quod Pater constituatur in esse personali per generare, ut post quandoque ostendetur; sed per paternitatem, non ut est relatio, sed ut est forma quædam eadem divinæ essentiæ. Nec valet ista consequentia : paternitas et generare sunt eadem res; ergo si ponimus aliquod principium respectu generationis secundum modum intelligendi, ita et respectu paternitatis ut est constitutiva; cujus ratio est dicta in solutione secundi.

Ad sextum dicitur quod totus processus fundatur in ista falsa consequentia : Filius caret potentia generandi, et Pater habet potentiam generandi; igitur Filius caret aliqua potentia convenienti alteri supposito ejusdem generis vel speciei, aut ejusdem rationis. Argumentum enim est paralogismus figuræ dictionis, quia mutatur quid in ad aliquid, quia sub hoc quod dico, aliqua potentia, subsumitur potentia generandi.

Ad septimum dicitur sicut ad præcedens. Cum enim sic arguitur : illud cujus oppositum non est in potentia etc.; sed potentia generandi est illud cujus oppositum etc., est expressa fallacia figuræ dictionis. Ad dictum Magistri dicitur quod ipse intendit quod, cum dicitur : Filius non potest generare, non negatur potentia aliqua a Filio, sed negatur ab eo modus habendi potentiam, scilicet cum tali relatione. Similiter, cum dicit quod Filium non posse generare non est impotentia, sed non oportere etc., intendit quod ideo negatur potentia generandi a Filio, quia potentia generandi in sua ratione includit relationem oppositam relationi Filii, et ideo non potest attribui Filio; nec hoc tamen sonat in impotentiam Filii, quia omne illud quod est pertinens ad rationem potentiæ simpliciter, in hoc quod dico potentia generandi, totum illud convenit Filio, non autem modus habendi illam potentiam, quod ulterius dicit potentia generandi præter potentiam divinam.

Ad octavum dicitur quod, cum dicitur : Filius non potest esse Pater, non negatur ab eo aliqua potentia; nec cum dicitur : Filius non potest generare; cum quo tamen stat quod potentia generandi est potentia productiva; immo si arguitur sic : quidquid est potentia productiva, ipsum negare ab aliquo, est negare ab eo aliquam potentiam productivam; sed potentia generandi est potentia productiva; igitur etc.; — in omni tali processu est fallacia supra dicta.

Ad nonum dicitur quod licet generare non realiter egrediatur a Patre, tamen secundum modum significandi intelligitur ut profluens a supposito paterno. Unde, secundum sanctum Thomam, 1. p., q. 40, art. 2 : « Origo in divinis, active significata, significatur

ut prodiens a persona subsistente; unde supponit eam. Sed origo passive significata, ut nativitas, signatur ut via ad personam subsistentem. » — Idem ponit, *de Potentia Dei,* q. 8, art. 3. Item, 1. *Sent.*, dist. 26, q. 2, art. 2. Sciendum tamen quod major hujus argumenti falsa est. Nam omnis operatio immanens, est perfectio operantis, et non egreditur extra, ut dicitur 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16). Generatio vero Filii Dei attenditur secundum operationem intelligibilem; et ideo, licet Pater realiter eliceret talem generationem, adhuc ipsa maneret in Patre; non tamen dicimus eam realiter elicitam; et hoc patet in operatione qua intellectus creatus format verbum.

Ad decimum dicitur sicut ad primum. Non enim ponimus in divinis aliquod principium productivum realiter ipsius activæ generationis, nisi secundum modum nostrum intelligendi, ut prius fuit expositum; sed quia non solum est in divinis generatio activa, immo etiam est ibi suppositum per illam productionem, ideo oportet assignare aliquid quo Pater generet Filium non solum formaliter, scilicet generationem activam, qua Pater formaliter dicitur generans, immo aliquid quo generat tamquam principio et virtute generativa, sicut ponit Magister in præsenti distinctione, et Hilarius (lib. *de Synod.*, a medio), ac Damascenus (lib. 2. *de Fide orth.*, cap. 27), ut recitat sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 2, art. 2. Cum autem infert arguens : Pater et Filius non differunt nisi in generare et generari solum; igitur si Pater habet potentiam productivam vel potentiam generandi, illam habet Filius; negatur consequentia; quia, licet Pater et Filius non differant per alia, secundum rem, quam penes generare et generari, non sequitur quin differant penes paternitatem et filiationem, penes posse generare et posse gigni, quia generatio activa est relatio quam nominamus paternitatem, quæ includitur in ratione potentiæ generativæ; et ideo, sicut generare non convenit Filio, licet conveniat Patri, ita dico de potentia generandi quæ includit dictam notionem.

Ad undecimum dicendum est sicut ad primum. Semper enim iste arguit ac si poneremus quod generare realiter egrediatur a supposito paterno. Igitur nihil contra nos.

Ad duodecimum dicitur quod si illud argumentum concludat, utique concluderet quod in Deo nulla omnino est potentia, nec ad extra productiva, et sic nec Deus est omnipotens; quod est erroneum. Dico ad dictum Commentatoris et Philosophi, quod ipsi solum negant a primo principio potentiam passivam, qua scilicet possit transiri vel aliquid recipere. Negant etiam ab ipso potentiam activam exeuntem de otio in actum secundum. Sed quod non semper in eo sit potentia activa semper conjuncta operationi non negant, cum ponant primum motorem infinitum in virtute. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 25, art. 1 : « Quanto Deus est actus purus universalissimus, tanto potissime ratio principii activi sibi competit, et nullo modo potentia passiva; quia potentia activa fundatur in actu, non autem passiva. »

Ad decimumtertium dicitur, sicut ad primum, quod generare non profluit ab aliqua potentia elicitiva secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi. Et si contra hoc procedat argumentum, negatur consequentia : ergo Pater est quoddam possibile produci etiam secundum rationem. Et cum probatur, quia generare facit ipsum esse Patrem; si ly Pater dicatur a paternitate, ut est constitutiva suppositi, ita quod Pater nominet hypostasim, negatur illud assumptum; quia isto modo Pater prius est Pater quam generet. Si vero Pater nominetur a paternitate, ut est relatio, sic dicitur quod ideo quia genuit est Pater, cum relatio in actione fundetur; sed tunc Pater non dicit hypostasim, sed relationem. Et ideo, nullo modo probatur quod (α) Pater in esse hypostasis producitur, etiam secundum rationem, nisi ut est relatio (β). Ad alia quæ ibi inferuntur, quod Pater ageret in se generationem etc., si intelligatur quod realiter agat, consequentia negatur; si intelligatur quod, quantum ad nostrum modum intelligendi, Pater intelligitur per modum cujusdam intelligentis, qui per suam intellectionem ab eo profluentem producit verbum, conceditur; tales enim actiones immanentes non transeunt in materiam exteriorem.

Ad decimumquartum dicitur quod potentia generandi dicit principaliter in recto divinam essentiam; et in obliquo, relationem. Et ideo non dicit utrumque ex æquo. Et ad improbationem, quod non dicat essentiam etc., dicitur quod licet productum sit relatio subsistens, tamen formalis terminus illius productionis non est relatio, sed divina essentia; et hoc sufficit. Cum etiam dicitur quod relatio non est ratio producendi suum oppositum, conceditur. Et ideo dicitur quod paternitas, ut est relatio, non includitur in ratione potentiæ generandi, sed ut est forma constitutiva. Cum etiam dicitur quod una productio simplex etc., dicitur quod productio simplex requirit unum formale principium quod est principaliter elicitivum, sed alia possunt concurrere ut modi talis principii, cujusmodi est in proposito de paternitate, quæ est modus potentiæ et includitur in ratione potentiæ generandi ut est modus.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta S. Bonaventuræ et Waronis. — Ad argumenta contra secundam conclu-

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *nisi ut est relatio.* — *ibi esse relatio* Pr.

sionem dicitur. Et primo ad illa quæ primo loco inducuntur dicitur.

Ad primum quidem negatur minor, intellecta ad sensum in quo debet concedi major. Non enim paternitas est ipsi Patri principium essendi, vel principium quo Pater est, sed potius essentia divina; nam, licet tam essentia divina quam paternitas significetur ut forma Patris, tamen essentia significatur ut forma specifica cujuslibet personæ, relatio autem ut forma individualis; forma autem specifica est principium tam essendi quam generandi, ut dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 2, art. 2, ad 5um : « Dicendum, inquit, quod in qualibet generatione principium generationis principaliter non est aliqua forma individualis, sed forma quæ pertinet ad naturam speciei. Item, non oportet quod genitum assimiletur generanti quantum ad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est in Patre per modum formæ speciei, sicut humanitas in homine, sic enim in eo est divina natura; sed in eo est, ut ita dicam, sicut principium individuale, est enim proprietas personalis; et ideo non oportet quod sit principium generationis principaliter, sed quodammodo cointellectum; aliter sequeretur quod Pater per generationem non solum divinitatem communicaret, sed etiam paternitatem. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod major est falsa, si similitudo quoad omnia intelligatur. Si enim Pater sua operatione personali communicaret illud quod est sibi proprium, scilicet suam relationem, sicut tota Trinitas communicat alicui (α) extra perfectiones communes essentiales sua operatione essentiali, tunc similitudo esset bona; et sic oporteret quod, sicut essentia est principium producendi creaturas, quod proprietas personalis esset principium producendi personam. Non sic autem est in proposito, ut dictum est. Ideo similitudo non valet. Conceditur tamen quod principium operationis personalis (β) non dicit solam essentiam, immo dicit proprietatem, licet minus principaliter et in obliquo.

Ad tertium negatur major, si loquamur in divinis. Nam relationi divinæ convenit quod constituat, in quantum se habet ibi per modum formæ individualis; et ex illa ratione repugnat sibi quod sit principium principale generationis vel productionis. Et sic patet quod plus repugnat sibi esse principium eliciendi actum, quam principium constituendi; vel saltem, dato quod tantum repugnaret sibi unum quantum aliud, tamen ex quo habet vim constituendi in esse incommunicabili (γ), non potest habere vim principiandi productionem aut productum. — Ad confirmationem dico quod imperfectionis esset, si Paternitas daret Patri actum primum per modum formæ specificæ, et non actum secundum. Sed nullum est inconveniens si det sibi actum primum per modum formæ individualis, non actum secundum; hoc enim non est dare esse simpliciter, sed ipsum specificare, vel, ut ita dicam, individuare. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 8, art. 2, ad 11um : « In divinis non est esse nisi quod dat essentia, sicut nec intelligere nisi intellectus. »

Ad quartum negatur consequentia, quæ fit ibi : generatio distinguit genitum a generante; ergo illud quod est principium generationis, est principium distinctionis. Consequens est falsum, quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, prima parte, q. 41, art. 5, ad 1um : « Illud quo generans generat est commune genito et generanti, et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. » — Antecedens autem est verum : nam generatio dicit relationem originis inter generans et genitum, et semper importat distinctionem illorum. Non valet ergo consequentia facta, si loquamur uniformiter de principio distinctivo, et de productivo; scilicet quod oporteat idem esse formale productivum et formale distinctivum. Sed conceditur quod illud quod est formale productivum, sive illud quo Pater formaliter producit sicut principio quo, non sicut generatione, est illud quo elicit distinctivum formale; quia illud distinctivum, scilicet relatio, consequitur secundum modum intelligendi ad productionem. Sic ergo principium generandi non est formale principium distinguendi, sed ejus illativum, id est est illud quo infertur distinctivum.

Ad quintum potest dici quod, sicut illæ productiones, scilicet generatio activa et spiratio activa, distinguuntur ratione, et sunt alterius et alterius rationis, et (α) tamen sunt idem realiter, cum quælibet earum sit in Patre; ita sufficit quod principium productivum unius sit idem secundum rem cum principio productivo alterius, licet sint alterius rationis. Nam, cum Filius procedat ut Verbum, Spiritus Sanctus, ut amor, principium productionis unius erit essentia sub ratione intellectus; et ipsa essentia, sub ratione voluntatis, est principium alterius. Istud enim sufficit ad distinctionem productionum activarum, quæ in divinis non distinguuntur secundum rem. Sed loquendo de productionibus passivis, dico quod, ad hoc quod distinguantur secundum rationem vel quasi secundum speciem, sufficit illud quod dictum est; sed ad hoc quod realiter distinguantur non oportet quod principia illarum realiter distinguantur, sed sufficit ordo originis inter illas, quia scilicet processio Spiritus Sancti est quodammodo a processione Filii, in quantum Spiritus Sanctus est a Filio; et de hoc plus dicetur alias. Unde sanctus Thomas, *de*

(α) *alicui.* — *aliquid* Pr.
(β) *personalis.* — Om. Pr.
(γ) *incommunicabili.* — *communicabili* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.

Potentia Dei, q. 10, art. 2 : « Solus, inquit, ordo processionum qui attenditur secundum originem, processiones multiplicat in divinis. » Similiter, disjunctivum illarum secundum speciem, vel quasi speciem, est distinctio terminorum illarum processionum. Unde, ibidem, ad 12um : « Processiones in divinis sunt differentes quasi secundum speciem, propter differentiam proprietatum personalium, licet in procedentibus sit una natura communis. » — Hæc ille. — Patet igitur quomodo distinguuntur productiones activæ et passivæ in divinis.

Ad sextum respondet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 2, ad 5um; quæ solutio recitata est solvendo ad primum. Arguit enim sic : « Propriæ actionis est propria forma, non communis. Sed generare est proprie operatio Patris, ut Pater est. Ergo ejus principium est paternitas, quæ est propria forma Patris. » Et respondet ut supra fuit recitatum. Licet enim illa operatio sit propria Patris, non oportet quod illius principium sit principaliter forma quasi individualis Patris, sed forma ejus quasi specifica, cointellecta tamen illa forma propria; quia, ut sæpe dictum est, operatio facta virtute naturæ communis per aliquid sub illa contentum, aliquem modum proprium accipit ex principiis ejus, et ita efficitur propria, licet principaliter fiat virtute naturæ communis.

Ad septimum dicitur negando antecedens, nisi loquendo de quo formali et non elicitivo. Conceditur enim quod eadem proprietate Pater dicitur formaliter Pater et formaliter generans; et ita eadem notione Verbum et Filius; quia illa proprietas significatur ut actio, cum dicitur generatio; et ut relatio, cum dicitur paternitas. Sed si loquamur de quo elicitivo, ad hunc sensum quod illo Pater elicit generationem quo formaliter est Pater, falsum est; sicut et falsum est quod illo Filius sit formaliter Filius quo vel cujus virtute est productus vel genitus. Patet ergo quod, cum dicitur : eo est Pater quo generat, si ly eo et ly quo teneantur uniformiter, scilicet formaliter, vera est propositio; si autem ly eo teneatur formaliter, et ly quo elicitive, falsa est.

II. Ad argumenta Henrici. — **Ad primum** illorum quæ secundo loco sunt inducta, dicitur quod major vera est, si illud tale sit absolute formalis ratio talis. Sed ad illum sensum non dicimus quod essentia divina sit formalis ratio talis actionis absolute; sed potius ut est sub tali proprietate. Est ergo falsa major, si intelligatur de illo quod est formalis ratio principalis, sed non totalis; cujusmodi est in proposito, nam potentia generandi dicit essentiam simul et notionem, licet non ex æquo.

Ad secundum dicitur quod non concludit aliud, nisi quod essentia absolute sumpta non est principium vel potentia generandi, sed essentia sub tali relatione.

Ad tertium per idem; licet modus loquendi sit improprius, scilicet cum dicitur quod natura determinatur; sola enim supposita in divinis determinantur, sed natura non determinatur per relationes, licet actio, quæ fit virtute essentiæ modificetur secundum quod profluit ab alio et alio supposito naturæ divinæ. Quæ quidem supposita quasi specie differunt, secundum quod ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2, ad 12um : « Licet enim in divinis non proprie dicatur genus vel species vel universale et particulare, tamen, ut de divinis secundum quamdam similitudinem creaturarum loquamur, Pater et Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur sicut plura individua unius speciei, ut etiam Damascenus dicit. Sed attendendum quod in aliquo individuo in genere substantiæ possumus speciem dupliciter considerare : uno modo, speciem ipsius hypostasis; alio modo, speciem proprietatis individualis. Dato enim quod Socrates sit albus et Plato niger, et posito quod albedo et nigredo sint proprietates individuantes Socratem et Platonem, verum erit dicere quod Socrates et Plato unum sunt specie; sub qua specie hypostases continentur, conveniunt enim in humanitate; sed distinguuntur secundum speciem proprietatis, albedo enim et nigredo specie differunt. Et similiter est in Patre et Filio. Considerantur enim ut unum specie, cujus ipsæ hypostases sunt supposita, in quantum conveniunt in una natura divinitatis; sed secundum speciem proprietatis personalis, inveniuntur differre; paternitas enim et filiatio sunt relationes secundum speciem diversæ. »

Ad quartum patet per idem. Concludit enim quod relatio est de ratione potentiæ generandi, sicut modus principii, non sicut principium principale; sed tale principium est essentia, quæ potest esse principium multarum operationum secundum quod habet esse sub tali relatione vel sub tali, quæ quidem relationes sunt modi habendi essentiam.

III. Ad argumenta Scoti. — Ad ea quæ tertio inducta sunt, **Ad primum** quidem, dicitur quod solum probat quod divina essentia absolute, et sub tali ratione sumpta, non est principium plurium productionum alterius rationis, scilicet generationis et spirationis et solum talium, ita quod ex ratione essentiæ determinetur ad duas productiones et non plures. Sed, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 3. « Essentia divina est principium omnium actuum divinorum, licet essentia sub ratione essentiæ non dicat principium actus, qui est operatio, sed qui est esse; sed cum in essentia sit considerare diversa attributa, quæ sunt realiter unum in ipsa, tantum ratione distincta, actus refertur ad essentiam secundum illud attributum quod exigit actus conditio, sicut intelligere est ab essentia in quantum ipsa est intellectus, et res volitæ quæ possunt esse et non esse producuntur ab

essentia in quantum ipsa est voluntas. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod essentia est principium actus generandi et spirandi, non quidem sub ratione qua essentia, sed cum generatio in divinis attendatur secundum processionem intelligibilem Verbi a dicente, et spiratio attendatur secundum processionem amoris a diligente, oportet quod essentia sub ratione qua est intellectus sit principium generationis Verbi, licet sub ratione qua est natura divina sit principium generandi Filium Dei; sed sub ratione qua voluntas sit principium spirationis. Verumtamen, quia in Deo intellectus et voluntas sola ratione differunt, illa distinctio inter intellectum et voluntatem non sufficeret ad hoc quod generatio et spiratio essent productiones vel processiones realiter distinctæ; quia, secundum eumdem, 1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2 : « Quia voluntas et natura in divinis sola ratione distinguuntur, talis eorum distinctio distinctionis realis esse non potest ratio, quia principium numquam potest esse debilius principiato. » Et per istam maximam probat quod processio Spiritus Sancti non potest distingui a processione Filii, ex hoc quod una est processio naturæ, alia est processio voluntatis. Sic in proposito. Licet dicimus quod essentia, ut est memoria vel intellectus, est principium generationis Verbi, et ut est voluntas est principium amoris spirati, tamen hoc non sufficit ad hoc quod istæ productiones activæ realiter distinguantur; illæ enim sunt idem secundum rem, licet ratione distinguantur, scilicet generare et spirare, cum sint in eodem supposito Patris. Ipsæ autem processiones passivæ, puta nativitas et processio Spiritus Sancti, realiter distinguuntur; sed (α) potentia generandi et potentia spirandi, sive illæ (β) ponantur essentia ut intellectus, et essentia ut voluntas, sive paternitas et spiratio activa, sive intellectus sub paternitate et voluntas sub relatione spirationis, non distinguuntur realiter (γ), quia licet paternitas et spiratio sint duæ relationes, non tamen sunt duæ res; sed earum realis distinctio attenditur, quia habent ad invicem ordinem originis, et una est ab uno, et alia a duobus suppositis.

Ad secundum patet responsio per idem. Conceditur enim quod principia istarum productionum sunt alterius rationis, modo prædicto; sed illa diversitas rationis in principio non sufficeret ad diversificandum productiones aut processiones secundum rem; nec etiam sufficit dicere quod essentia, ut est intellectus, est principium unius productionis, et ut est voluntas, alterius, nisi etiam in ratione talis principii relatio includatur, alias non apparet cur non convenirent istæ productiones Spiritui Sancto sicut Patri.

Ad tertium conceditur totum, præter hoc quod opinio ista diminute loquitur, quia dicit solum absolutum esse principium totale productionis personæ, relationem totaliter excludendo; quod non bene dictum est, quia tunc potentia generandi est quid commune toti Trinitati, immo non apparet, cur non conveniret divinæ essentiæ, ex quo dicit purum quid et non ad aliquid.

Ad quartum conceditur quod essentia, ut induit rationem memoriæ vel intellectus, est principium generandi Verbum, principale, sed non totale, immo de ratione talis potentiæ est essentia tali ratione induta sub tali relatione quæ est paternitas. Et similiter essentia ut induit rationem voluntatis est principium spirandi amorem, loquendo de voluntate, non ut libera libertate contradictionis, sed ut natura quædam; talis, inquam, est ratio spirandi amorem in Filium; et ideo est principaliter principium spirandi, cointellecta relatione communi Patri et Filio, sicut de potentia generandi dictum fuit sæpe.

Et sic patet quod ista opinio est insufficiens, licet aliqua vera dicat.

Sed contra responsiones istas arguit Guido de Carmelo, sexto *Quolibeto,* q. 6, probando quod essentia non sit principium generandi Verbum sub ratione intellectus vel alterius attributi. Arguit enim sic. Si ratio principiandi Verbum esset sub propria ratione in divinis, dato per impossibile quod nulla esset possibilis creatura, hoc dato (α), adhuc ibi esset propria emanatio Verbi. Ex possibilitate enim creaturæ non confertur fœcunditas divinæ perfectioni, immo magis e converso propter omnimodam perfectionem divinam est possibilitas creaturarum; et ita, si nulla esset possibilis creatura, esset infinita Dei essentia fœcunda ad productionem ad intra. Igitur ibi esset propria ratio emanationis Verbi. Sed si nulla esset possibilis creatura, nulla esset distincta et propria ratio attributalis. Igitur propria ratio attributalis non est principium producendi Verbum divinum.

Secundo. In agente non per instrumentum, productionis principium non est inferioris ordinis ac minoris continentiæ quam terminus productionis. Patet : quia tunc productum concerneret virtutem producentis ; quod est impossibile ; dico autem in generante non per instrumentum, quia quod agens agat principio non sic perfecto sicut terminus, contingit ex imperfectione agentis vel modi agendi. Sed essentia est terminus in productione Verbi; quæ essentia, cum sit primus actus dans esse simpliciter, omnium rationum attributalium contentiva, et prior in divinis, comparatur ad attributa ut prima perfectio ad secundas et quasi qualitates, ut dicit Augustinus, 15. *de Trinitate*, cap. 5. Ergo ipsa, et non aliquod attributum, est in Patre, non producente per instrumentum, principium productionis Verbi.

Tertio. Illud quod est in effectu per se vel secun-

(α) *sed.* — *scilicet* Pr.
(β) *illæ.* — *illa* Pr.
(γ) *non distinguuntur realiter.* — Om. Pr.

(α) *hoc dato.* — *hoc enim dato* Pr.

dum se, non videtur reduci ad illud quod est in causa non secundum se sed per comparationem ad effectum. Sed distinctio productionum est in Deo secundum se et non per comparationem ad effectus, scilicet creaturas. Distinctæ autem rationes attributales, et proprietates (α) secundum earum distinctionem non sunt in Deo, sed sumuntur per comparationem ad creaturas. Ergo distinctio emanationum non debet reduci ad distinctas rationes attributales principaliter.

Quarto. Qualem ordinem habent aliqua secundum rem, ubi sunt distincta secundum rem, talem habent secundum rationem, ubi sunt distincta secundum rationem. Sed ubi intellectus secundum rem differt a natura, non est principium in virtute naturæ nisi secundi actus et perfectionis accidentalis. Igitur, ubi differt secundum rationem intellectus a natura, non erit in virtute naturæ principium nisi secundi actus et perfectionis secundæ distinctæ a natura secundum rationem; unde videmus quod animalia non generant per aliud nisi per naturam. Nec valet si dicatur per potentiam generativam, quia secundum aliquos potentia generativa non est nisi natura, vel si sit aliud a natura est instrumentum naturæ; Deus autem non producit ad intra per instrumentum.

Quinto. Distinctio attributorum est per actum rationis et intellectus. Sed nullum intelligere præcedit productionem Verbi. Igitur illud quod causatur ab actu intellectus, sicut sunt distinctæ rationes attributorum, non erit principium, sub tali distincta ratione, emanationis Verbi.

Ad primum istorum conceditur major et minor pro nunc. Et ideo argumentum non plus infert, nisi quod attributum, ut est distinctum ab essentia, non est principium producendi Verbum, ita quod distinctio illa aliquid faciat ad rationem principii, vel sit quocumque modo requisita ad principiandum; sed non concludit quod illud cui intellectus attribuit rationem attributi, et distinguit illud ab essentia, non sit principium producendi Verbum. Licet enim nulla creatura esset possibilis, adhuc esset intellectus in Deo, licet forte non esset distinctus a divina essentia.

Ad secundum dico quod intellectus, ut distinguitur ab essentia divina, non habet quod sit principium producendi Verbum quod sit essentia divina; sed solum producendi Verbum. Sed quod intellectus sit principium producendi Verbum quod sit Deus, vel quod sit principium productionis cujus terminus est essentia, hoc habet, ut est intellectus divinus idem essentiæ divinæ. Argumentum ergo bene concludit quod intellectus, ut præscinditur ab essentia, non est principium productionis terminatæ ad essentiam divinam; unde, sicut persona producta per generationem est Filius, et Verbum, et Deus, ita principium producendi est natura, et intellectus, et divinitas, ita quod singulæ rationes in producto correspondent simul rationibus in principio producente; quæ tamen dicunt principium actionis, sicut natura et intellectus; vel formam specificam producentis, ut divinitas.

Ad tertium dico quod supponit duo falsa. Primum est quod productiones activæ sint distinctæ a natura ex natura rei, immo realiter. Secundum est quod supponit quod nos intelligamus quod distinctio attributorum aliquid faciat ad producendum Verbum.

Ad quartum dico quod bene concludit quod intellectus, ex hoc quod intellectus, non habet quod sit principium generandi aliquid habens naturam divinam, sed solum actus intelligendi et gignendi Verbum; sed non probat quin natura divina, ut est intellectus, sit principium gignendi Verbum, licet non, ut intellectus est, habeat quod sit principium gignendi Deum, sed ut est divinitas vel natura divina; et hoc est quod nos dicimus. Cum enim addit quod animal, per essentiam et non per potentiam, generat animal, nisi instrumentaliter, dicitur quod verum est. Et ideo concedo quod Pater, secundum divinitatem sive naturam divinam, gignit Deum. Cum hoc tamen stat quod, sicut animal, puta homo, per intellectum gignit verbum, et non per essentiam vel naturam, Pater, virtute intellectus, in quantum hujusmodi, producit Verbum. Unde, principium generandi Filium est natura in quantum hujusmodi; sed quod ille Filius sit Verbum, hoc est quia natura est intellectus. Potentia ergo generandi Filium est essentia divina ut natura; principium similiter generandi Verbum est essentia ut intellectus.

Ad quintum dicitur sicut ad primum, scilicet quod nihil quod causatur ab actu intellectus est principium producendi Verbum divinum; et ideo bene concluditur quod distinctio illa quam intellectus facit inter attributa, vel intentio attributi ut est attributum, nihil faciunt ad rationem principii productivi ad intra; sed non probatur quin illud cui intellectus attribuit rationem attributi, utpote intellectus, vel illud quod ratio distinguit ab essentia divina, sit principium producendi Verbum; tale enim est in Deo ab æterno, etiam (α) posito quod nulla esset possibilis distinctio rationis.

IV. Ad argumenta Durandi. — Ad ea vero quæ quarto loco inducta sunt dicitur.

Ad primum quidem dicitur quod terminus formalis productionis Verbi est essentia, et non relatio signata in abstracto, scilicet paternitas. Dicitur ulterius quod in illa generatione non est aliquis terminus formalis productus; et ideo distinctio, ibidem facta, de termino communicato et de termino producto, nulla est, si loquamur de formali termino. Dicitur ulterius quod terminus productus est ipsum suppositum; falsa est

(α) *proprietates.* — Om. Pr.

(α) *etiam.* — *et* Pr.

ergo imaginatio fundata in (α) hoc, quod sicut in Filio est aliquis terminus formalis productus, et aliquis terminus formalis communicatus, ita in Patre sit principium communicandi, et aliud principium producendi.

Ad secundum dicitur negando majorem. Nec valet probatio, cum falsum assumat, scilicet quod in omni productione, formale principium productionis distinguatur a formali termino illius, ut patuit in alia quæstione. Falsum etiam supponitur in minori, scilicet quod in Filio sit aliquid communicatum, et aliquid productum distinctum realiter ab illo quod communicatur. Iste quidem Doctor errat non modicum, ponendo quod relatio divina secundum rem ab essentia distinguatur.

Ad tertium negatur minor. Dico enim quod ponens essentiam divinam esse principium actuum notionalium, potest assignare rationem cur in divinis non sunt plures emanationes quam duæ : scilicet, essentia est principium talium actuum sub ratione intellectus aut memoriæ, et sub ratione voluntatis, et non absolute sub ratione qua essentia. Constat autem quod in natura intellectuali processio immanens non attenditur nisi secundum actionem intellectus vel voluntatis. Et ideo, cum in divinis sit solum processio quæ invenitur in natura intellectuali, solum sunt ibi duæ productiones secundum speciem distinctæ. Cur autem nulla earum potest multiplicari secundum numerum, dicetur in alia quæstione.

Ad quartum dicitur quod essentia divina est principale principium quo Pater generat; paternitas autem est principium non ita principale, sed scilicet cointellectum. Nec valet ratio : filiatio est in Filio vere productio (β); igitur paternitas est in Patre vere producens vel productiva, — tum quia consequentia non valet; quia relatio, licet possit produci saltem consecutive ad productionem hypostasis, non tamen habet rationem productivi, licet possit esse modus agentis, vel modus principii productivi, cujusmodi est in proposito; tum quia filiatio non proprie producitur, sed Filius.

Et sic patet quod rationes contra conclusiones factæ non procedunt.

Ad rationem factam in pede quæstionis, dicitur quod potentia generandi non dicitur proprie activa nec passiva, sed productiva; nam personæ divinæ non sunt factæ, sed productæ. Et hanc responsionem in sententia dat sanctus Thomas, prima parte, q. 41, art. 4. — Item, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1, dicit quod potentia generandi nec est activa, nec passiva, licet per modum potentiæ activæ significetur. — Item, primo *Sententiarum*, dist. 7, q. 1, art. 1, dicit quod potentia Dei non est activa, nec passiva, sed superactiva.

Et hæc de quæstione dicta sufficiant.

(α) *in*. — *sicut* Pr.
(β) *productio*. — *producto* Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM IN DIVINIS POSSINT ESSE PLURES FILII



SECUNDO quæritur juxta eamdem distinctionem : Utrum in divinis possint esse plures Filii.

Et arguitur quod sic : Deus Pater est potentior ad generandum quam pater creatus; sed unus homo potest generare plures filios; ergo et Deus, præcipue cum potentia Patris uno filio generato non diminuatur.

In oppositum arguitur : In divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possunt esse plures Filii, jam de facto essent ibi plures; et ita essent plures personæ in divinis quam tres.

In hac quæstione erunt duo articuli. In quorum primo ponentur aliquæ conclusiones. Secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit hæc

Prima conclusio : In divinis non possunt esse plures Filii.

Probatur : tum quia quidquid potest esse necesse esse, actu est necesse esse; tum quia quidquid potest esse Deus, est actu Deus, etc. — Nec est de ista conclusione aliqua dubitatio apud catholicos. Omnes enim concorditer ponunt quod in divinis non possunt esse plures Filii, nec plures Patres, nec plures Spiritus Sancti; licet dubium sit unde oritur repugnantia, quod aliqua relatio, puta filiatio, aut paternitas, secundum numerum plurificari non potest.

Secunda conclusio : Secundum mentem sancti Thomæ, hujus impossibilitas resolvitur in divinam immaterialitatem ut in causam.

Hanc enim conclusionem ponit ipse, prima parte, q. 41, art. 6, ubi ponit quatuor rationes, quarum prima est talis : « Plures, inquit, filiationes in divinis esse non possent, nisi secundum materialem eorum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur secundum numerum, nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi tantum una filiatio subsistens; sicut albedo subsistens non posset esse nisi una. »

Item, 1. *Sententiarum*, dist. 7, q. 2, art. 2, q[la] 1[a], assignat eamdem rationem : « Impossibile, inquit, est quod filiatio in divinis multiplicetur secundum numerum; quia talis multiplicatio esset materialis.

Unde in Deo non potest esse nisi una filiatio; et una filiatione non constituitur nisi unus Filius. Et ita in divinis non possunt esse plures Filii, nec plures Patres. »

Item, *de Potentia Dei,* q. 9, art. 9, ad primum, sic ait : « Nihil unum secundum speciem exsistens, secundum numerum potest multiplicari, nisi ratione materiæ. Et hac ratione in divinis non potest esse nisi una essentia et filiatio; quia divina essentia est immaterialis omnino. Si autem essent plures Filii in divinis, oporteret etiam esse plures filiationes; et ita oporteret eas secundum materiam subjectam multiplicari; quod divinæ immaterialitati non convenit. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est : **Etiam secundum mentem sancti Doctoris, hujusmodi impossibilitas resolvitur, ut in causam, in perfectionem divinam, tam ex parte processionum, quam ex parte procedentium.**

Unde, prima parte, ubi supra, ponit secundo loco talem rationem, dicens : « Secunda, inquit, ratio sumitur ex parte processionum. Quia Deus intelligit omnia et vult uno simplici actu. Ideo non potest esse nisi una persona procedens per modum Verbi, qui est Filius; et una tantum per modum amoris, qui est Spiritus Sanctus. » — Hæc ille. — Tertia ratio vero quam ibidem ponit, talis est : « Ex hoc, inquit, est perfectus Filius, quia tota divina filiatio in eo continetur, ex quo est quod est tantum unus Filius. Similiter idem dicendum est de Spiritu Sancto. » — Hæc ille.

Hanc ultimam rationem similiter ponit, 1. *Sententiarum,* ubi supra. « Hoc ipsum, inquit, pertinet ad perfectionem Filii, quia nihil de filiatione est extra ipsum in divinis; unde est perfecte Filius. »

Patet ergo quomodo ex divina perfectione procedit impossibilitas plurificationis relationum unius rationis secundum numerum. Quia enim Deus perfectissime intelligit, ideo unico actu simplicissimo omnia intelligit; unico autem actu intellectus non producit nisi unicum Verbum. Et similiter, quia Filius in divinis est perfectissime Filius, ideo non se habet ut participans filiationem, immo est ipsa quidditas filiationis divinæ subsistens. Ex quo sequitur quod nihil de divina filiatione potest esse extra illam. Si enim aliquid de divina filiatione esset extra illam, jam posset imaginari perfectior filiatio, scilicet una quæ continet perfectionem primæ filiationis et secundæ.

Quarta conclusio est : **Etiam secundum mentem sancti Thomæ, hujusmodi impossibilitas resolvitur in modum naturalis processionis ut in causam.**

Nam ipse, prima parte, ubi supra, quarto loco assignat talem rationem : « Personæ, inquit, procedunt naturaliter; et natura determinatur ad unum. »

Item, *de Potentia Dei,* ubi supra, sic dicit : « Filius dicitur aliquis ex hoc quod naturaliter procedit. Natura autem ad unum se habet determinate, nisi per accidens ex aliquo materiali plura proveniant propter materiæ divisionem. Et ideo, quia ibi est omnino immaterialis natura, oportet Filium unum esse tantum. » — Hæc ille.

Item, q. 2, art. 4 : « Potest, inquit, aliqua specialis ratio assignari, quare Pater tantum unum Filium gignere possit. Natura enim ad unum determinatur; unde, cum Pater natura generet Filium, non potest esse nisi unus Filius a Patre genitus. Nec potest dici quod sunt plures numero in eadem specie exsistentes, sicut apud nos accidit, cum non sit ibi materia, quæ est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est : **Etiam hujusmodi impossibilitas, secundum mentem dicti Doctoris, resolvitur, ut in causam, in modum quo divinæ personæ constituuntur, et ab invicem personaliter distinguuntur.**

Unde, in *de Potentia Dei,* q. 2, art. 1, ad decimum, sic ait : « Quod enim in divinis, inquit, alius Filius esse non potest, contingit (α) quia ipsa filiatio est proprietas personalis ipsius, et hoc quo, ut ita dicam, individuatur. Cuilibet autem individuo principia individuantia propria sunt sibi soli; alias sequeretur quod persona vel individuum esset communicabile ratione. » — Hæc ille. — Et ad tertium, ibidem, sic ait : « Ipsa relatio filiationis in Filio tenet locum omnium principiorum individuantium in rebus creatis; propter quod dicitur proprietas personalis. Ipsa autem natura divina tenet locum naturæ speciei. »

Item, eadem q., art. 4 : « Non est, inquit, in divinis aliquid quo Filius distinguatur ab aliis personis, nisi sola relatio filiationis, quæ est ejus proprietas personalis, et qua Filius non solum est Filius, sed est hoc suppositum vel persona hæc. Impossibile est autem illud quo aliquod suppositum est hoc, in pluribus inveniri; quia sic ipsum suppositum esset communicabile; quod est contra rationem suppositi, individui, et personæ. Unde, nullo modo potest esse alius Filius in divinis quam unus. Non enim potest dici quod una filiatio constituat hunc Filium, et alia alium; quia cum filiationes ratione non differant, oporteret quod si materia vel quocumque supposito distinguerentur, quod esset in divinis materia, aut aliud distinguens quam relatio. »

Item, q. 9, art. 9, ad primum : « Illud, inquit, per quod aliquid individuatur et efficitur incommu-

---

(α) *contingit. — concludit* Pr.

nicabile, impossibile est pluribus esse commune. Illud enim per quod Socrates est hoc aliquid, non potest intelligi pluribus inesse. Unde, si filiatio in divinis pluribus conveniret, non esset filiatio constituens incommunicabilem Filii personam; et ita oporteret quod Filius individua persona constitueretur per aliquid absolutum, quod unitati divinæ essentiæ non convenit. » — Hæc ille.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBITATIONES

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

I. **Argumenta Aureoli.** — Quantum ad secundum articulum movenda sunt dubia quorumdam contra istam positionem. Et quidem contra secundam conclusionem arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 7, q. 2, art. 1), probando illam esse multipliciter defectivam.

Primo, inquit, iste modus deficit, quia dicit omnem plurificationem secundum numerum fieri propter materiam quantam, accipiendo materiam pro parte compositi essentiali exsistente in potentia. *Primo* sic. Illud enim quod potest concipi conceptu universali non est principium individuationis. Sed materia potest intelligi conceptu universali; etiam materia quanta : in conceptu enim hominis intelligitur corpus organicum, quod includit materiam quantam. Ergo materia quanta non est causa individuationis; et per consequens nec plurificationis.

Secundo sic. Ablata causa aufertur effectus, et maxime si sit causa præcisa. Sed nulla materia exsistente, adhuc ipsæ animæ separatæ numeraliter distinguuntur. Non ergo esset causa numerationis animarum materia quanta. — Et si dicatur quod remanet habitudo ad corpora, non valet. Numquam enim effectus inest alicui propter habitudinem ad causam; alioquin nix esset alba propter solam habitudinem ad albedinem, esto quod non participaret eam in actu; et similiter lignum esset calidum propter solam habitudinem ad calorem. Sed constat quod animæ separatæ sunt in actu individuæ, et numeraliter distinctæ. Ergo causa individuationis non est sola habitudo ad materias distinctas.

Tertio sic. Philosophus dicit, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 3), quod idem est dicere : aliquis homo, et unus homo, et iste homo. Sed constat quod non est homo per materiam quantam. Ergo nec iste homo.

Quarto sic. Cœli distinguuntur numero, secundum Commentatorem, *primo Cœli et Mundi* (c. 95). Sed cœli non habent materiam, ut idem ponit ibidem; et non est dubium quod Philosophus fuit illius sententiæ. Ergo non omnis numeralis distinctio est per materiam quantitati subjectam; nec illa fuit mens Philosophi. Sed quæ fuerit mens Philosophi dicit arguens in proposito alio, scilicet dist. 3. primi, (q. 1, art. 2), quod, cum Aristoteles dicit quod forma abstracta a materia ultima abstractione non potest plurificari, 12. *Metaphysicæ*, per formam intelligit rationem specificam et naturam; materia autem accipitur ibidem non pro parte compositi; sed pro quocumque addito ad specificam rationem. Et potest distingui quintuplex (α) modus talis materiæ. Additur enim conceptui specifico, quandoque situs et quantitas, cujusmodi situs est passio; et sic consurgit conceptus individui signati, dicendo : hic homo, vel ille homo. Aliquando vero additur multitudo accidentium propriorum; et sic consurgit conceptus individui simul totius, de quo loquitur Philosophus 7. *Metaphysicæ* (t. c. 28), ut dum concipitur Socrates cum sua propria figura et colore et cæteris accidentibus, quæ appellantur partes materiæ, non formæ, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 28), quia scilicet non sunt de conceptu specifico. Aliquando autem additur particularitas incerta absque omni significatione et determinatione; et sic consurgit conceptus individui vagi, ut cum concipitur quidam homo, vel quidam angelus. Aliquando autem additur particularitas certa et determinata, non tamen situs, seu quantitas vel signatio; et tunc consurgit conceptus individui abstracti, qualis est Gabriel, vel Michael; quod non est individuum signatum vel demonstrabile, concipiendo hunc angelum vel illum, quia tunc necessario situaretur hic vel illic (β), angelus autem non potest esse subjectum situs. Aliquando autem additur ad conceptum specificum, aliquod accidens commune omnibus individuis, sed proprium speciei, ut cum dicitur : homo risibilis, aut aliquid hujusmodi. Potest etiam addi sibi accidens intentionale, ut si concipiatur homo in quantum species, vel ut prædicabilis de pluribus. Secundum hoc ergo de homine possunt esse sex conceptus. Primus quidem individui signati, ut cum concipimus hunc hominem. Secundus vero individui simul totius, ut cum concipimus hunc hominem cum talibus carnibus et ossibus. Tertius vero individui vagi, ut dum concipimus quemdam hominem. Quartus vero individui abstracti a situ et omnibus accidentibus, ut cum concipimus Socratem secundum suam realitatem, quæ subjicitur omnibus accidentibus; illa namque est propria, non communis. Quintus autem congregati ex ratione specifica et accidentibus ejus, ut dum concipimus hominem cum figuris et qualitatibus sibi debitis in communi, aut dum concipitur homo in quantum est species. Sextus est abstractissimus, qui est conceptus formæ simpliciter; et quidditativus, ut dum

(α) *quintuplex.* — *quintus* Pr.
(β) *hic vel illic.* — *huc vel illuc* Pr.

concipimus hominem simpliciter, abstrahendo ab istis omnibus; et forma taliter abstracta, si esset in re secundum illam denudationem quam habet in intellectu concipiente illo sexto modo, plurificari non posset. Sic ergo intelligendum est quod forma abstracta a materia plurificari non potest. Et propositio sic intellecta est per se nota; non autem intelligendo abstractionem a materia quæ est pars compositi.

Secundo dicit illam positionem deficere in hoc quod ait ex hoc filiationem non posse plurificari in Deo, scilicet ex immaterialitate.

Primo. Secundum hoc enim non plus repugnabit Filio in divinis plurificari, quam Michaeli vel cuilibet angelo, qui secundum te plurificari non potest, quia est forma abstracta. Sed hoc est absonum; quoniam in angelis saltem est ratio generis et speciei, quamvis non sit nisi unum individuum in una specie, secundum te; constat autem quod a filiatione non potest abstrahi conceptus specificus aut generis, quia non est genus aut species in divinis. Ergo ratio illa non est causa illius implurificabilitatis quam habet filiatio.

Secundo. Quia effectus proprius debet reduci in causam propriam. Sed non plurificari proprium est Filio et Spiritui Sancto, tali modo quod non competit alicui creato; nulla namque creatura sic est immultiplicabilis (α) sicut divinæ relationes. Ergo non debuit assignari pro causa abstractio quæ communis est creaturis.

Tertio loco dicit istam positionem deficere.

Primo. Quoniam dici posset quod hujusmodi filiationes non essent in eodem subjecto. Non enim essentia est subjectum proprietatum, sed supposita. Ergo quot erunt filii, tot erunt subjecta; et sic filiationes distingui poterunt penes illa.

Secundo. Quia plures paternitates sunt in eodem Socrate ad plures filios, et plures similitudines in eodem albo ad plura coalba. Sed istæ sunt ejusdem rationis, et solo numero differentes. Igitur, ex hac ratione non tollitur quin plures filiationes poni possint in Deo.

Tertio. Tales filiationes plures essent inter alios et alios terminos; et ita haberent quo distinguerentur ad invicem, esto quod non per subjecta. Ergo non apparet quod illa ratio sufficiat.

II. Argumenta Scoti. — Pro hoc arguit Scotus, 5. *Metaphysicæ* (q. 7), probando quod multa accidentia unius speciei possunt esse in eodem subjecto.

Primo principaliter. Quia in eadem parte diaphani sunt plura lumina causata ex diversis luminosis. — Si dicatur quod non sunt plura lumina, sed ex illis fit unum. — Contra. Ibi sunt diversa agentia, scilicet plura luminosa; ergo plures actiones et plures effectus.

Secundo. Quia plures species ejusdem rationis sunt in oculo et in phantasia. — Dicetur quod non sunt in eadem parte oculi. — Contra. Viso uno albo, si in eodem situ ponitur aliud album, ibi essent duæ species albedinis in eadem parte oculi. Nec valet, si dicatur quod non erunt ibi duæ species, sed præcedens augetur. Hoc, inquam, non valet; quia si primo videtur album intensum, et post album remissum, si species illius albi remissi augeat præcedentem, tunc species repræsentans album remissum erit intensior quam species repræsentans album intensum; quod est contra sensum. — Item. Accidens intentionale abstrahit a situ et dimensione secundum se, et ab actione expellenti sive contraria. Sed ex talibus videtur causari repugnantia duorum in eodem subjecto.

Tertio principaliter. Quia idem pater numero habet plures filiationes; cum relatio numeretur numeratione termini. — Si dicatur quod est eadem paternitas qua refertur ad plures filios. — Contra. Quia tunc, corrupto uno filio, maneret illa eadem relatio in numero qua referebatur. Ergo maneret terminus, quod est contra positionem; vel maneret relatio destructo termino; vel eadem relatio maneret et non maneret. — Item eadem ratione paternitas Socratis et Platonis possent terminari ad eumdem filium, ita quod haberent eumdem filium. Probatur : quia secundum te eadem paternitas numero terminatur ad diversos filios; igitur a simili eadem filiatio terminari potest ad plures patres.

Quarto principaliter. Idem subjectum in numero est in potentia ad plures albedines succedentes diversis temporibus. Ergo habet simul diversas potentias ad illas albedines. — Si dicatur quod est eadem potentia in numero. — Contra. Quia tunc cum una albedo corrumperetur alia non corrupta, similiter potentia; et tunc idem numero manet et non manet.

III. Argumenta Adæ. — Pro hoc etiam arguit Adam, in secundo, multipliciter.

Primo. Quia duo lumina simul coextenduntur in medio. Cujus probatio est : quia posita una candela tantum in domo de nocte, illuminatur domus remissius quam si plures ponantur; et una de illis subtracta, postquam positæ fuerint, patet sensibiliter quod lumen remittitur; et cum candela apponitur, dato quod sint in omnibus similes, non corrumpit lumina priora, nec prioris candelæ; nec etiam ipsius subtractio est totius luminis vel omnium luminum corruptio. — Item, dum sunt simul ista luminaria in diversis partibus domus, si ponatur obstaculum in medio domus, quælibet candela habebit umbram suam ex opposito talis obstaculi directe; et tamen alia candela ibidem illuminabit. Et tamen sensibiliter patet in tali casu, quod lumen est in loco cujuslibet istarum umbrarum remissius quam in illa parte domus. Cujus causam non est possibile assi-

(α) *immultiplicabilis.* — *multiplicabilis* Pr.

gnare ubique et bonam, nisi quod licet tota umbra illuminetur ab aliqua vel aliquibus istarum candelarum, non tamen ab ista cujus umbra ibi producitur per obstaculum; et ideo fit ibi lumen remissius quam ubi lumina omnium simul concurrunt. Ergo ubi sic concurrunt in agendo, ibi sunt plura lumina causata quam alibi. — Item, sol per accessum suum continuum, vel etiam candela, facit plus de lumine in parte ad quam sic continue accedit quam prius fuerit; et hoc non facit corrumpendo totum lumen præcedens, nec sine productione novi luminis. Ergo sunt ibi plura lumina. Et qua ratione duo lumina simul coextenduntur in medio, pari ratione et duo calores in calefactibili, et sic de aliis.

Secundo. Quia simul potest homo intelligere Socratem et Platonem, et non unica intellectione, individualiter et distincte, ante compositionem et divisionem; igitur duabus. Assumptum patet; quia homo potest habere de ipsis tales notitias simul, quod sciat vel credat Socratem distingui a Platone virtute talium simplicium notitiarum.

Tertio. Quia notitia sensitiva non est universalis; igitur tantum unius repræsentativa. Igitur quando videntur duo alba, sunt in potentia visiva simul duæ visiones. Et hoc aliunde patet; quia licet ponatur aliquod obstaculum inter oculum et unum illorum, non propter hoc deficit aliud videre.

Quarto. Quia recipio aliquem hominem diligentem duos homines duobus actibus diligendi; ex istis duobus actibus generantur duo habitus inclinantes ad dilectionem hujus et istius. Et quod sint duo patet; quia potest perdere inclinationem ad diligendum unum istorum, stante inclinatione diligendi alterum; ergo quando inclinatur ad distincte diligendum utrumque, habet distinctos habitus.

Quinto. Quia unus oculus potest videre alium sibi similem; sed hoc fieri non posset, nisi simul in medio esset species utriusque oculi. Eodem modo, quando omnes parietes domus sunt uniformiter albi, vel quilibet eorum causabit in medio speciem sui (et tunc multa individua unius speciei simul erunt), vel nullus. Et hoc non; quia oculus in medio positus potest naturaliter videre quemcumque istorum; et hoc non fit naturaliter sine specie rei visibilis recepta in oculis. Et sic pari ratione causantur ibi species in aere interposito.

Sexto. Quia in speculo posito in tali medio, patet per experientiam quod quilibet istorum parietum essentialiter repræsentatur. Igitur, etc.

Septimo. Quia lumen reflexum secundum numerum est aliud a lumine incidente. Quia homo quandoque potest inspicere solem per lineam reflexam a speculo, quandoque non potest per lineas incidentes. Igitur lumen incidens et lumen reflexum sunt diversa lumina; quia aliter æque fortiter immutarent hominem ad videndum solem; quod patet esse falsum, cum unum sit bene tolerabile, et aliud intolerabile oculo quandoque. — Confirmatur. Quia in casu interponi potest obstaculum inter solem et oculum, et tamen non interponi inter solem et speculum; et per consequens ibi non videbitur sol per lumen incidens, sed solum per reflexum. Et tamen illa duo lumina non sunt diversarum specierum. — Confirmatur iterum. Quia lumen reflexum est debilius incidente, ut docet experientia, et innuitur secundo *de Anima*. Igitur sunt distincta; et tamen in aliqua parte medii concurrunt. Ex quibus concludit quod nulla est repugnantia multa accidentia ejusdem speciei esse simul in eodem subjecto adæquato.

IV. Argumentum Hugonis de Castro. — Hugo de Castro similiter arguit quod sub una specie possunt esse plura individua non distincta per materiam, neque per subjectum. Quia angelus potest modo habere intellectionem de lapide; et hac intellectione desistente, potest iterum habere intellectionem de eodem lapide. Istæ duæ intellectiones sunt ejusdem rationis, ut patet, quia objectum est ejusdem rationis; nec distinguuntur per materiam, nec per subjectum, nec per objectum, ut patet. Ergo aliqua solo numero distinguuntur, quæ non distinguuntur nec per materiam, nec per subjectum, nec per quantitatem; et per consequens oportet quod seipsis formaliter et intrinsece distinguantur. — Dicetur forte quod istæ duæ intellectiones differunt ex tempore connotato, scilicet ex eo quod sibi succedunt in coexsistentia ad aliam et aliam partem temporis. — Sed ex hoc videtur haberi propositum, scilicet quod saltem in quadam successione, in separatis a materia, possunt esse plura sub eadem specie distincta, solo numero differentia; et per consequens, cum coexsistentiæ eorum non repugnent, nec opponantur, inter se, possunt simul manere et esse, Deo conservante.

V. Aliud argumentum Aureoli. — **Quarto** loco dicit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 7, q. 2, art. 1) « istam positionem deficere, quia expresse est contra tres articulos Parisiis excommunicatos. Primum quidem, qui dicit quod quia intelligentiæ non habent materiam, ex hoc Deus non posset plures ejusdem speciei facere; error. Secundum vero, qui dicit quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia; error. Tertium vero, qui ait quod formæ non recipiant divisionem nisi per materiam; error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ ». — Hæc ille.

§ 2. — Contra omnes conclusiones

Argumenta aliorum. — Contra omnes istas conclusiones et signanter contra primam potest argui, probando quod in divinis possint esse plures Filii. Arguitur enim sic.

Primo. Omni potentiæ productivæ correspondet

aliquod productibile. Sed in Filio est potentia generativa, ut dicit Augustinus, scilicet quod Filius non genuit, non quia non potuit, sed quia non oportuit. Et iterum argumentum hæretici (α) (apud Aureolum) est quod Pater esset potentior Filio, si Filius non potest generare. Ergo videtur quod potentiæ generativæ exsistenti in Filio correspondeat aliquod generabile, et per consequens alius Filius.

Secundo sic. In omni perfecta intellectione debet emanare verbum. Sed Filius et Spiritus Sanctus æque perfecte intelligunt, sicut Pater. Ergo Filius intelligendo producet Verbum; et per consequens erunt ibi plures Filii, et plura Verba in divinis.

Tertio. Ex infinita bonitate Patris procedit quod communicet seipsum, Filium producendo. Sed æque bonus est Filius sicut Pater. Ergo videtur quod communicet se producendo Filium, et similiter Spiritum Sanctum, aliam personam producendo.

Quarto. Non propter aliud videtur quod non sint plures Filii in divinis, nisi quatenus distingui non possent. Sed hoc non impedit; quia si essent plures, adhuc distinguerentur. Semper enim præcedens distingueretur a subsequente per coopposítam relationem originis, puta per generare et generari. Ulterius etiam distingueretur a primo Patre; quia esset tantummodo genitus, Pater vero primus tantummodo generans, medii autem essent generantes et geniti. Ergo non apparet quare non possunt esse plures Filii in divinis.

Quinto. Quia posse generare est aliqua dignitas Patris; immo etiam genuisse Filium Deum est dignitas. Sed dignitas omnis est Filio Dei attribuenda. Ergo ipse potest generare; immo generat Filium sibi æqualem.

Sexto. Philosophus dicit, 4. *Meteorologicorum*, quod perfectum est unumquodque quod potest sibi simile generare. Sed constat quod Filius est summe perfectus. Ergo potest sibi simile generare.

Septimo. Cum Deus sit infinitus simpliciter, debet habere omnem modum infinitatis. Sed infinitas numeralis est quidam modus infinitatis, sicut et infinitas perfectionis. Ergo sicut in Deo est infinitas perfectionis, ita debet esse in eo infinitas numeralis; et sic in eo erunt infiniti Filii.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad ea primo loco** contra secundam conclusionem inducta dicitur.

Ad primum, quod arguens false imponit sancto Doctori ipsum sensisse omnem plurificationem individuorum unius speciei fieri immediate per materiam quantitati subjectam. Hoc enim sanctus Thomas nunquam sensit, cum ipse ponat, 2. *Contra Gentiles*, cap. 75, quod species intelligibiles individuantur per subjectum, quod est intellectus possibilis, sicut et omnes aliæ formæ. Ibidem etiam vult quod scientia individuatur per subjectum; et ideo scientia magistri et discipuli non sunt eadem numero, sed diversæ. Ex quo patet quod, cum dicit formas unius speciei non distingui numero, nisi per materiam, large accipit materiam pro omni subjecto vel susceptivo, et non solum pro materia quantitati subjecta. Verumtamen dico quod mens ejus fuit quod forma substantialis non plurificatur immediate secundum numerum infra eamdem speciem, nisi per materiam quantitati subjectam, non quamlibet, sed signatam. Unde in *de Veritate*, q. 2, art. 6, ad primum, dicit: « Tam materia, inquit, intelligibilis, quæ scilicet consideratur in natura continui, quam materia sensibilis, scilicet naturalis, dupliciter accipitur, scilicet ut signata, et ut non signata. Et dico signatam, secundum quod consideratur cum determinatione harum dimensionum vel illarum; non signatam autem, secundum quod consideratur sine determinatione dimensionum. Secundum hoc ergo sciendum est quod materia signata est principium individuationis; a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc. » — Hæc ille. — Unde ad istud dubium quasi in forma videtur solvere in tractatu *de Principio individuationis*, qui incipit: *Quoniam duæ sunt potentiæ*. Ait enim sic, in fine illius, postquam dixerat quod et materia et quantitas sunt principia individuationis: « Potest, inquit, hic objici, quod materia communis est de natura sua sicut forma, cum possit una sub pluribus esse; unde hæc communitas sua videtur impedire eam ne sit principium individuationis. Sed sciendum quod impossibile est formam uniri materiæ quin sit particularis, et quin sequatur quantitas determinata; per quem modum materia non est ultra communicabilis alicui alteri formæ, quia hæc quantitas cum alia (α) forma reperiri non potest cum eadem determinatione; ideo materia non est communicabilis secundum eamdem rationem sicut forma. Ratio enim materiæ sub forma aliqua est alia a ratione sua sub alia forma; quia ratio sua certificatur per determinationem quantitatis, quæ in diversa proportione et dimensione (β) requiritur ad alias et alias formas. Essentia tamen materiæ non diversificatur sub diversis formis, sicut sua ratio. Ratio enim materiæ non est una et communis, sicut sua essentia; sed diversa ratio est. Et ideo communitas materiæ secundum essentiam tantum, et non secundum eamdem rationem, non impedit materiam (γ) esse primum principium indi-

(α) *hæretici.* — *Henrici* Pr.

(α) *alia.* — *aliqua* Pr.
(β) *quæ in diversa proportione et dimensione.* — *quæ diversa ratione et diversa* Pr.
(γ) *materiam.* — *æque* Pr.

viduationis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod materia, quæ est principium individuationis et distinctionis secundum numerum infra eamdem speciem, non potest concipi conceptu communi, sicut arguens supponit. Et ad probationem quæ ibi adducitur : quia in ratione hominis includitur corpus organicum etc., dicitur quod materia signata, si concipiatur secundum quod est in se, numquam potest concipi in communi plus quam Socrates. Potest tamen concipi conceptu communi non explicante ipsam secundum quod in se est, sed in habitudine quadam generali ad formam aliquam. Et non solum contingit ista deceptio in hoc de quo loquimur, immo in multis aliis, et præsertim de formis a materia separatis. Secundum enim quod ait sanctus Thomas, prima parte, q. 13, art. 9 : « Formæ quæ non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligantur secundum quod sunt in seipsis, non possunt communicari nec re nec ratione; sed forte secundum similitudinem tantum, sicut dictum est de individuis. Aliquis enim metaphorice potest dici Achilles, secundum quod aliquid participat de proprietatibus Achillis. Sed quia formas simplices subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas per modum rerum compositarum habentium formas in materiis, ideo imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito; et sic sunt communicabiles secundum rationem. Forma enim in supposito singulari exsistens, per quod individuatur, communis est secundum rem, ut humanitas, vel secundum rationem, ut natura solis. » — Hæc ille. — Ubi intendit quod nihil quod ex se individuum est et incommunicabile, si intelligatur secundum quod in se est, intelligitur universaliter; immo omne nomen impositum ad significandum aliquod tale secundum quod in se, incommunicabile est re et ratione, sicut nomen Socratis ut Socrates est. Sic in proposito ; quia materia signata certis dimensionibus incommunicabilis est ulterius, nec ipsa potest intelligi conceptu communi, nec significari nomine communi, si intelligatur vel significetur ut in se est. Quia autem materiam secundum se non cognoscimus, sed in habitudine ad actum vel formam ; ideo improprie ipsam intelligimus et significamus nomine communi, puta hoc quod dico, corpus organicum, quod dat intelligere subjectum formæ taliter figuratum, et habens membra convenientia ad exercendum opera vitæ. Hoc enim non est intelligere materiam signatam ut in se est hæc, sed in quadam generali habitudine ad formam. Et hoc sufficit pro responsione primi, quia minor est falsa.

Ad secundum dicitur quod procedit ex falso intellectu, ac si sanctus Thomas ponat quod materia sit formale distinctivum formarum unius speciei, vel habitudo aliqua, seu relatio ad materiam. Hoc enim sanctus Thomas non intelligit; sed solum quod materia est unum de necessario requisitis ad initiandum individuationem formarum et distinctionem earum secundum numerum, loquendo de formis receptibilibus in materia ; formale vero individuativum et distinctivum formarum unius speciei, est commensuratio ad diversa susceptiva ; quam commensurationem, credo, intelligit acquisitam in materia. Et quod ista sit mens patet ex illis quæ ponit secundo *Contra Gentiles*, cap. 81 : « Quæcumque, inquit, oportet esse simul proportionata et coaptata, simul recipiunt multitudinem et unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet; alioquin ex alia causa extrinseca (α). Formam autem et materiam semper oportet ad invicem esse proportionata, et quasi naturaliter coaptata; quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formæ dependeat a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Sin autem, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, id est simul cum materia, in proportione ipsius; non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formæ a materia. Ostensum est autem quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animæ secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum. » — Hæc ille. — Istud autem declarat amplius, primo *Sententiarum*, dist. 8, q. 5, art. 2, ad sextum : « In anima, inquit, non est aliquid quo ipsa individuetur; et hoc intellexerunt qui negaverunt eam esse hoc aliquid, et non quod non habeat esse per se absolutum. Et dico quod non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibilis est error ponentium animas prius creatas, et post incorporatas ; quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad suum principium, non tamen quantum ad suum finem, ita quod scilicet cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum. Cujus ratio est : quia, cum omnis perfectio infundatur materiæ secundum suam capacitatem, natura animæ infunditur diversis corporibus, non secundum eamdem nobilitatem et puritatem ; unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animæ in corpore, non (β) tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animæ esse suum terminatum,

(α) *extrinseca.* — *intrinseca* Pr.
(β) *non.* — *nec* Pr.

secundum affectiones vel dispositiones quæ consecutæ sunt eam, prout fuit perfectio talis corporis. Et hæc est solutio Avicennæ. Et potest manifestari per exemplum sensibile. Si enim aliquid unum non retinens figuram distinguatur per diversa vasa, sicut aqua, quando vasa removebuntur, non manebunt propriæ figuræ distinctæ ; sed remanebit una tantum aqua. Et ita est de formis materialibus quæ non retinent esse per se. Si autem sit aliquid retinens figuram quod distinguatur secundum diversas figuras, vel diversa instrumenta, etiam remotis illis, remanebit distinctio figurarum, ut patet in cera. Et ita est de anima, quæ retinet esse suum post corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuatum et distinctum. » — Hæc ille, in forma. — Et secundo *Contra Gentiles,* ubi supra : « Multitudo animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam ; quia alia est substantia hujus animæ, et alia illius. Non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animæ, nec est secundum diversam rationem animæ ; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora. Hæc enim anima est commensurata isti corpori, et illa alteri et non isti ; et sic de omnibus. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsæ substantiæ earum manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animæ secundum suas substantias formæ corporum ; alias accidentaliter corporibus unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem formæ sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsæ diversæ commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod formale distinctivum animæ ab anima in eadem specie, et formale individuativum est commensuratio ejus ad tale corpus, ita quod illa commensuratio dicit mihi esse et actualitatem qua anima formaliter est tali corpori coaptata ; et illud est quo anima formaliter individuatur. Et illud non individuatur ulterius per aliquid aliud ; sed est ratio individuandi formam. Corpus autem vel materia non individuat animam formaliter, sed potius tamquam subjectum necessario requisitum ad hoc quod anima recipiat individuationem ; non autem ad hoc quod sit individua.

Ad tertium dicitur quod idem est dicere « unus homo », et « aliquis homo », et « iste homo », ad hunc sensum quod illa tria dicuntur de eadem re, et se consequuntur quantum ad exsistentiam, et quantum ad generationem et corruptionem ; sed non est idem dicere « homo », et « iste homo », sic quod per idem formaliter Socrates sit homo et iste homo. Unde sanctus Thomas, prima parte, q. 11, art. 3, dicit : « Per aliud Socrates est homo, et per aliud iste homo. Illud enim unde Socrates est homo, potest multis convenire ; sed illud unde est hic homo, non potest convenire nisi uni tantum. » — Hæc ille. — Per quid autem Socrates sit hic homo, ostendit ipse in multis locis, manifestando quid sit principium individuationis. Unde, tertia parte, q. 77, art. 2, dicit : « De ratione individui est quod non possit esse in pluribus. Quod quidem dupliciter contingit : uno modo, quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formæ immateriales separatæ per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuatæ ; alio modo ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum ad primum, materia est principium individuationis omnibus formis inhærentibus ; quia cum hujusmodi formæ, quantum est de se, natæ sint esse in aliquo sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia quæ non est in alio, nec ipsa forma sic exsistens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod principium individuationis est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid natum est esse in uno solo, quod illud est in se indivisum, et ab omnibus aliis divisum. Divisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis, ut dicitur 1. *Physicorum* (t. c. 15 et 16). Et ideo quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium formis, in quantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ. Unde ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quamdam individuationem (α), ita quod possumus imaginari plures lineas ejusdem speciei differentes positione, quæ cadit in ratione quantitatis hujusmodi ; convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens. » — Hæc ille.

Idem ponit, 4. *Sententiarum*, dist. 12, q. 1, art. 1, q^{la} 3, ad tertium, ubi sic ait : « Duo sunt de ratione individui : scilicet quod sit ens actu in se, vel in alio ; et quod sit divisum ab aliis quæ sunt vel esse possunt in eadem specie, in se indivisum exsistens. Et ideo, primum individuationis principium est materia, qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formæ sive substantiali sive accidentali ; et secundarium principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia quod dividatur (β) ; unde in carentibus dimensione impossibile est esse aliam distinctionem (γ) nisi per formam, quæ facit diversitatem speciei. Et propter hoc in angelis sunt tot species quot individua ; quia, cum sint formæ subsistentes, ex seipsis habent esse in actu et distinctionem ; et ideo non indigent ad sui individuationem neque materia neque dimensione. Si autem quantitas sine materia haberet esse in actu, per se habe-

(α) *individuationem.* — *divisionem* Pr.
(β) *dividatur.* — *individuetur* Pr.
(γ) *distinctionem.* — *divisionem* Pr.

ret individuationem; quia per se haberet illam divisionem secundum quam dividitur materia, et sic una pars differret ab alia, non specie, sed numero, secundum ordinem qui attenditur in situ partium. Et similiter, una linea differret ab alia numero, dum tamen acciperentur in diverso situ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod aliud est illud quo Socrates est hic homo vel individuum, et aliud illud per quod est homo. Unde Aristoteles in illo loco non intendebat quin per aliud Socrates sit iste homo quam unus homo, vel aliquis homo, vel ens homo, ita quod individuatio nihil addat ad unitatem vel entitatem; sed econtra intendit quod unitas rei, vel ejus entitas, nihil addunt ad individuum singulare, licet econtra aliud sit principium individuationis quam entitatis vel unitatis rei. Quidditas enim hominis est ens et una non per aliud additum; sed ad hoc quod individuetur requiritur aliquid extra quidditatem.

Ad quartum diceret sanctus Thomas quod in cœlo est materia, licet sit alterius rationis quam materia horum inferiorum. Hoc enim ipse ponit expresse, prima parte, q. 66, art. 2, ubi etiam negat dictum Averroes. Item, in scripto super 8. *Physicorum* (lect. 21), in capitulo: *Quod autem necesse est impartibile etc.*, « Averroes, inquit, dicit corpus cœleste non esse compositum ex materia et forma, quasi potentia et actu; sed dicit ipsum esse materiam (α) actu exsistentem. Et formam ejus dicit animam ipsius; ita tamen quod non constituatur in esse per formam, sed solum in moveri. Et sic dicit in eo esse non potentiam ad esse, sed solum ad ubi, sicut dicit Philosophus, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 10). Et hoc veritati repugnat et intentioni Aristotelis. Veritati quidem multipliciter. Primo, quia dicit corpus cœleste non esse compositum ex materia et forma. Hoc enim omnino est impossibile. Manifestum est enim corpus cœleste esse aliquid actu, alioquin non moveretur; quod enim est in potentia tantum non est subjectum motus, ut in quinto (t. c. 17) habitum est. Oportet autem omne quod est actu, vel esse formam subsistentem, sicut sunt formæ separatæ, vel habere formam in alio, quod quidem se habet ad formam sicut materia, et sicut potentia ad actum. Non autem potest dici quod corpus cœleste sit forma subsistens; quia sic esset intellectum in actu, non cadens sub sensu, nec sub quantitate (β). Relinquitur ergo quod est compositum ex materia et forma, et potentia et actu; et sic est in ipso quodammodo potentia ad esse. » — Hæc ille. — Et idem ponit, secundo *Sententiarum*, dist. 12, q. 1, art. 1, et in multis aliis locis. Et ita fuit mens Philosophi, ut patet legenti dicta ipsius. Nam Aristoteles, 12. *Metaphysicæ*, particula decima (t. c. 10), secundum signationem Commentatoris, sic ait in principio: *Et omnia quæ transmutantur habent materiam, sed diversam. Omnia igitur æterna quæ sunt non generabilia, et moventur secundum translationem, habent materiam, sed non generatam, sed ex ubi ad ubi.* — Hæc ille. — Super quo verbo dicit Commentator: « Et sic omnia quæ transmutantur habent materiam, sicut dicimus; sed naturæ materiarum diversificantur secundum modos naturæ translationis. Materia autem generabilium est in potentia; translatorum autem in actu; cum translatum sit aliquid actu. Et ideo, cum illud quod est translatum non fuerit generabile nec corruptibile, non habebit materiam quam habet generabile et corruptibile; et est illa quæ est in potentia. Omnia enim æterna quæ non sunt generabilia, si moventur motu secundum translationem, habent materiam, sed non materiam generabilium, sed materiam eorum quæ moventur de ubi ad ubi. Et ex hoc videtur corpus cœleste non habere potentiam divisibilem, secundum divisionem corporis, scilicet formam materialem; nam si ita esset, esset in eo materia quæ est in potentia; et jam declaratum est quod nullum æternum habet potentiam ut corrumpatur, in primo *Cœli et Mundi*. Avicenna autem erravit in hoc quod dicit quod materia quæ est in potentia exsistit in omnibus corporibus. » — Hæc ille Commentator, in forma. — Ex quo patet quod solum negat in cœlo materiam, quæ sit in potentia ad formam quam non habet, sed solum ad ubi; licet forte alibi dicat oppositum. Cum autem arguens dicit quod mens Philosophi ponentis illam propositionem, scilicet omnis forma abstracta a materia est implurificabilis secundum numerum, fuit loqui de abstractione a materia, non prout materia est pars compositi, sed prout generaliter materia nominat omne additum naturæ specificæ; mirum est unde venit ista mirabilis glossa textum destruens. Quod apparet; nam Commentator, duodecimo *Metaphysicæ*, comment. 49, sic ait: « Quod est unum in specie et plura in numero habet materiam; sed declaratum est quod principium cœli non habet materiam. » — Hæc sunt verba ejus. Ex quo patet quod illa materia est causa plurificabilitatis individuorum in eadem specie, secundum mentem Commentatoris et Aristotelis, quam probaverunt nullo modo esse in primo motore, vel in principio cœli. In tota vero serie libri *Metaphysicæ* nusquam reperitur quod Philosophus aut Commentator probent in primo principio non esse materiam, nisi loquendo de materia, per quam aliquid est in potentia ad esse vel non esse, aut ad ubi vel ad formam. Et ideo, si talis distinctio de materia sit de mente Aristotelis, cum ipse nusquam probet materiam talibus modis acceptam non esse in primo principio, non sufficienter probat primum principium non plurificari secundum numerum. Unde particula 31, 12. *Metaphysicæ*, ubi probat mate-

α) *materiam.* — *ut* Pr.
β) *quantitate.* — *qualitate* Pr.

riam non esse in primo principio, loquitur in hæc verba : *Quoniam*, inquit, *quod est in potentia possibile est ut non sit ens, necesse igitur est ut tale principium sit substantia, quæ est actio; et etiam ut istæ substantiæ sint entitates extra materiam, cum necesse sit ut sint æternæ.* — Hæc Aristoteles. Ubi Commentator recitat et approbat commentum Alexandri super eodem loco dicentis : « Si primum principium fuerit in potentia substantia, possibile est ut non sit ens simpliciter, id est quod corrumpatur in aliqua hora. Hoc quidem determinatum est in naturalibus, quod omne illud, cujus substantiæ admiscetur potentia, est generabile et corruptibile. Et si fuerit in potentia motor in loco, possibile est ut non moveat. Unde necesse est ut isti motori non admisceatur potentia omnino, neque in substantia neque in loco (α), neque in aliquo modorum potentiæ. Et hoc intendebat Aristoteles cum dicit : *Necesse est igitur ut talis substantia sit actio;* quia causa potentiæ in rebus, in quibus est potentia, est materia, ut dictum est in naturalibus. Et quia istæ substantiæ sunt moventes sine aliqua potentia, necesse est ut sint sine omni materia; cum necesse est ut sint æternæ. Omne enim æternum est actio pura; et omne quod est actio pura non habet potentiam. » — Hæc Commentator. — Ex quo patet quam materiam negat in primo motore et in substantiis separatis. Non enim per materiam intelligit omnem rationem accidentalem quidditati; quia, cum movere cœlum sit quid accidentale rationi quidditativæ substantiæ separatæ, jam talis substantia non careret materia; cujus oppositum intendit probare; sed potius per materiam intelligit illud de quo in naturalibus locutus est, ut patet per expositionem commenti; tum quia licet Aristoteles in 12. *Metaphysicæ* (t. c. 10) distinguat de duplici materia, scilicet de materia generabili et de materia quæ est potentia ad ubi, præsertim particula decima, ut supra exstitit allegatum, verumtamen nunquam in toto illo libro fit mentio de tali acceptione materiæ, quam iste imponit Aristoteli. Et ergo videtur quod sua glossa potius dicenda est fictio quam expositio, salva pace. Et ex abundanti, quod Philosophus loquitur de materia subjecta quantitati, patet. Nam 3. *Metaphysicæ*, part. 11, secundum signationem Commentatoris, Aristoteles dicit ita : *Omne divisibile dividitur, aut secundum quantitatem, aut secundum formam. Et quod dividitur secundum quantitatem est ante illud quod dividitur secundum formam. Et genera dividuntur secundum formam; et forma dividitur secundum quantitatem. Erit igitur unum prædicabile postremum magis unum quam aliud. Homo enim non est genus cuilibet homini unum.* — Hæc Aristoteles, ubi Averroes, commento 11, dicit, in principio commenti, quod Aristoteles ibi inquirit an species specialissima magis sit dicenda esse principium quam genus; et arguit Aristoteles quod species magis debeat dici principium. Unde verba Commentatoris sunt hæc : « Illud quod dividitur secundum formam et est primum genus, dividitur in aliquid quod est unum secundum formam; et unum secundum formam prævenit (α) divisio in eo ad unum secundum quantitatem. Et ideo illud quod est indivisibile (β) secundum quantitatem, est magis unum quam illud quod est indivisibile (γ) secundum formam. Et cum ita sit, illud quod est minoris divisibilitatis (δ) est propinquius naturæ unius quod est causa multitudinis. Quod est igitur minoris divisibilitatis (ε) est prius illo quod est pluris divisibilitatis. Species igitur ultima est prior omnibus superioribus; verbi gratia, homo, qui dividitur in homines individuales (ζ), non in species. » — Hæc Commentator. Item, 7. *Metaphysicæ,* commento 35, dicit sic : « Omnia dividuntur in suas partes secundum quantitatem, divisione rerum per suas materias, id est divisione speciei in individua. » — Hæc ille. Ex quo clare patet quod divisio speciei in individua est per quantitatem et materiam, secundum Commentatorem. Ex quibus dictis tam Philosophi quam Commentatoris patet manifeste quod omnis divisio vel distinctio est aut per quantitatem, aut per formam; et quod distinctio per formam competit solum generi, et constituit diversas species; divisio per quantitatem convenit speciei, et constituit multa individua. Ex quo ulterius apparet quod divisio formæ substantialis in multa individua, non fit nisi per materiam quantitati subjectam; quantitas enim non recipitur in substantia quæ caret materia. — Præterea, contra glossam istius sic dicentem de materia, arguo, præsertim contra tertium membrum suæ distinctionis, ubi ponit quod natura specifica substantiæ separatæ, puta Gabrielis aut Michaelis, individuatur per materiam quam dicit non esse alteram partem compositi, sed potius particularitatem certam et determinatam, sine situ et quantitate aut signatione. Quæro enim : quid intelligit arguens per talem particularitatem? Aut enim intelligit quidditatem puram; aut aliquod accidens reale illius quidditatis, distinctum ab ea realiter; aut aliquid distinctum a quidditate secundum rationem, sed idem illi secundum rem; aut aliquam negationem consequentem illam quidditatem. Non potest dare primam viam; quia quidditas accidit sibi ipsi, nec potest dici materia sui ipsius. Et iterum, si particularitas dicat quidditatem tantum, quot erunt tales particularitates tot erunt quidditates; et

(α) *neque in loco.* — Om. Pr.

(α) *prævenit.* — *provenit* Pr.
(β) *indivisibile.* — *divisibile* Pr.
(γ) *indivisibile.* — *divisibile* Pr.
(δ) *divisibilitatis.* — *diversitatis* Pr.
(ε) *divisibilitatis.* — *diversitatis* Pr.
(ζ) *individuales.* — *indivisibiles* Pr.

omnia quæ differunt tali particularitate, differunt quidditate specifica. Et tunc habetur propositum, quod nunquam sub eadem natura specifica erunt plura individua inseparata a materia; quia omnia talia differunt secundum suam quidditatem tamquam formali distinctivo. Nec similiter potest dare secundam viam: quia omne accidens præter quantitatem individuatur per subjectum; immo nunquam individuat suum subjectum, sed prius natura subjectum est individuatum quam tale accidens in eo recipiatur. Nec aliquod tale accidens habet plus rationem individuativi quam natura specifica Gabrielis; cum nullam dicat majorem incommunicabilitatem aut indistinctionem quam forma Gabrielis. Nec potest dare tertiam viam. Tum quia in primo principio per illum modum erit materia; quia primum principium habet in se multa quæ distinguuntur a sua quidditate secundum rationem, licet sint eadem illi secundum rem, secundum mentem Commentatoris, 12. *Metaphysicæ*, commento 39. Tum quia illud individuativum, quod taliter accidit quidditati, vel est quid relativum sive relatio, et tunc talis natura non poterit individuari nisi ponatur ejus correlativum, sicut est in divinis personis; vel est quid absolutum, et tunc vel est ejus rationis cum alio absoluto quod est individuativum alterius angeli ejusdem speciei, aut alterius. Si primo modo, tunc illud nullo modo potest esse ratio individuandi naturam specificam plus quam econtra; cum utrumque sit pluribus communicabile. Si secundo modo, tunc talis natura non est specifica, immo potius genus; cum ipsa dividatur essentialiter in plura diversarum rationum, scilicet in diversas formas absolutas alterius rationis. Nec potest dare quartam viam. Tum quia in primo principio erit materia secundum illum modum; nam divinam quidditatem consequuntur multæ negationes, utpote incorruptibilitas, infinitas, insuperabilitas. Tum quia talis negatio, si consequitur quidditatem, erit uniformis in omnibus individuis; et sic non erit ratio incommunicabilitatis, cum ipsa communicetur. Si autem consequitur aliquod accidens quidditati, non potest individuare quidditatem; quia prius natura quidditas erit individua quam suum accidens, et consequenter prius quam illa negatio. Et sic patet quod non apparet modus intelligendi materiam quæ individuat substantias separatas.

Ad argumenta secundo loco inducta, dicitur

Ad primum, quod consequentia ibidem facta nulla est. Nam, non solum assignat sanctus Thomas causam implurificabilitatis filiationis divinæ, carentiam materiæ, quæ causa communis est etiam creatis; sed multas alias assignat, ut patet in conclusionibus. Immo est fallacia consequentis; arguit enim sic latenter: quod est causa cur Michael est implurificabilis, est causa cur Filius Dei est implurificabilis; ergo quod non est causa implurificabilitatis Michaelis, non est causa implurificabilitatis Filii Dei. Qui enim assignat aliquam causam communem implurificabilitatis angeli et Verbi, non ideo negat aliam esse causam implurificabilitatis Verbi quam angeli. Sic in proposito. Sanctus Thomas ex similitudine creaturarum ducit nos ad aliqualiter percipiendum cur Filius Dei sit implurificabilis; non tamen negat aliam causam illius implurificabilitatis esse, quamvis eam non ponat. Et ideo non illud sequitur quod arguens infert, quod non plus repugnet Filio Dei plurificabilitas quam angelo. Licet uterque sit forma quædam abstracta, tamen major abstractio est in Filio quam in Gabriele ubi est quædam concretio esse cum essentia; esse enim Gabrielis non subsistit. Et ideo, quia in angelo differt quidditas et esse, potest ab ipso abstrahi conceptus universalis specificus vel genericus. Quia vero in Filio Dei non differt esse et quod est, ideo in divinis non est universale ullo modo. Verumtamen, quia tam filiatio divina quam natura Gabrielis subsistunt, ideo nullum eorum potest solo numero plurificari.

Ad secundum patet per idem. Jam enim de facto sanctus Thomas assignat multas speciales rationes implurificabilitatis divinæ filiationis, præsertim illam: quia filiatio in divinis est proprietas personalis, et tenens locum principii individuationis; quod tamen non invenitur in creatis, scilicet quod relatio constituat personam, et distinguat eam ab aliis personis ejusdem naturæ.

Sciendum tamen quod, licet filiatio teneat principii vicem individuantis, tamen, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 2, ad 2um, in hoc est differentia, quia in creaturis « natura communis in unoquoque determinatur et contrahitur secundum proprietates in illo inventas. Divina autem natura non contrahitur neque determinatur per proprietates suppositorum; tamen natura divina in Patre est proprietas Patris, et in Filio est proprietas Filii. Ideo autem non contrahitur, quia proprietas non est aliud a divina essentia, ut adveniat sibi quasi dispositio contrahens. Ideo etiam non determinatur nec distinguitur, quia relatio non distinguit secundum illud quod est (et secundum illud tantum comparatur ad essentiam, quæ est idem re), sed secundum quod ad alterum est; et sic respicit personam et distinguit eam ». — Hæc ille. — Aliam differentiam assignat, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ad 13um. Dicit enim quod « in creaturis principia individuantia duo habent: quorum unum est quod sunt principium subsistendi, natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus; aliud est quod per principia individuantia, supposita naturæ communis ad invicem distinguuntur. In divinis autem, proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinæ naturæ ab invicem distinguunt; non autem sunt principia subsistendi divinæ essentiæ; ipsa enim

divina essentia est secundum se subsistens ». — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo alium modum impluri-ficabilitatis et individuationis ponit sanctus Thomas in divinis quam in creatis; si tamen proprie dicatur individuum in divinis. Non enim convenit Deo secundum quod principium ejus est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem, ut idem dicit, 1 p., q. 29, art. 3, ad 4um.

Ad ea quæ tertio loco inducit arguens respondetur. *Ad primum* quidem, quod distinctio suppositorum non sufficeret ad causandum distinctionem filiationis, vel alterius formæ, nisi essent supposita materialia, vel distincta esse habentia; alias divina essentia in Patre et Filio numeraliter distinguerentur, et spiratio in Patre et Filio. Oporteret etiam quod ipsa supposita filiationis essent prius distincta per aliqua absoluta, etc.; quod non compatitur divina simplicitas, ut in quinta conclusione recitatum est. Ratio hujus consequentiæ est, quia si filiatio reciperetur in multis suppositis, ipsa non posset esse ratio constitutiva, nec habere vicem differentiæ individualis.

Huic solutioni conformiter loquitur Ægidius, sesecundo *Quolibeto,* quæstione octava, dicens quod non est verisimile, ut scilicet, sicut in rebus materialibus plurificantur individua in eadem specie quia recipitur eadem forma in diversis partibus materiæ, ita in immaterialibus sit multiplicatio quia eadem forma recipitur in diversis suppositis. « Non est, inquit, simile de supposito et materia. Nam materia restringit formam; si enim forma de se non multiplicatur, nisi restricta per esse, quia materia restringit eam, poterit multiplicari per materiam. Suppositum autem non restringit ipsam, nisi quatenus habet materiam sui partem. Sed si sit suppositum immateriale, habebit perfectionem et totale esse, secundum exigentiam suæ formæ. Videtur enim implicare contradictionem quod forma specifica multiplicetur secundum se. » — Hæc ille, in forma.

Ad istam etiam solvit instantiam Bernardus de Gannato in impugnationibus Henrici, *Quolibeto* 2, q. 8, ubi dicit quod aliter se habet forma immaterialis ad suppositum, et aliter forma materialis ad materiam. Quia forma immaterialis sic est in suo supposito, quod est tota essentia; sed forma materialis distinguitur realiter et essentialiter a materia. Si enim arguens, solvendo ad argumentum sancti Thomæ, intendat quod adversarius diceret filiationem sic esse in multis suppositis vel subjectis sicut accidens in subjecto, vel sic quod non sit illud in quo est, patet manifeste nullitas solutionis; quia illa poneret compositionem in divinis, ponendo in eodem supposito aliqua realiter distincta, scilicet relationem et illud in quo est. Si autem ponat filiationem esse in multis, et tamen ipsam esse suppositum in quo est, tunc ipsa nullo modo constituet suppositum, cum sit communicabilis. Sequitur etiam quod idem erit ratio convenientiæ et distinctionis, scilicet filiatio, nisi detur quod illa supposita distinguantur per absoluta. Si dicatur quod non est inconveniens idem esse rationem convenientiæ secundum speciem, et rationem distinctionis secundum numerum, non valet. Quia tunc natura specifica erit principium distinguendi; et quæcumque distinguuntur suis naturis specificis, non solum numeraliter, immo specifice distinguuntur; sicut quæcumque distinguuntur sua essentia distinguuntur essentialiter. Et ideo non conceditur quod personæ divinæ distinguantur sua essentia, ita quod essentia sit quo distinguuntur, vel formale distinctivum personarum.

Contra etiam illam imaginationem, quæ, protervicndo, diceret naturam specificam omnino immaterialem plurificari secundum individua, per supposita vel rationem suppositi, quam talis natura non habet a se sed ab agente, arguitur, secundum Bernardum de Gannato, ubi supra. — Tum primo. Quia illud in quo conveniunt plura supposita non est ratio distinctionis eorum. Quia illud quod distinguit unum ab alio, sic est in uno eorum, quod non est in alio; sicut patet in duobus quantis, quæ distinguuntur a solo situ numeraliter, et per consequens terminis suis distinctis; in duobus enim quantis, sunt necessario duo situs et duo termini distincti, puta in duobus corporibus duæ superficies. Sed ratio suppositi ita est in uno supposito sicut in alio. Igitur non est causa distinctionis (α) suppositorum in eadem specie. — Tum secundo. Quia commune non contrahitur nisi per aliquid contrahens. Sed ratio suppositi est communis duobus suppositis. Ergo non contrahitur ad aliquod eorum nisi per aliquid contrahens. Hoc autem oportet esse aliquid dividens rationem suppositi vel speciei, quod erit causa suppositorum in eadem specie, et non ipsa ratio suppositi. — Tum tertio. Quia nihil est ratio distinctionis aliquorum, nisi ratione alicujus oppositionis; cum oppositio etiam supposita divina distinguat, ut oppositio relativa. Et ideo in rebus materialibus possunt esse plura individua in una specie, ratione quantitatis dividentis materiam, quæ semper est in oppositis sitibus ut divisa est; duæ enim quantitates per naturam non possunt esse in eodem situ; unde hic et ibi sunt differentiæ situs, et similiter ante et retro, et sic de aliis. Sed in oppositis immaterialibus, si essent unius speciei, non esset aliqua oppositio, nisi forte contradictionis, quia scilicet unum non est aliud. Hoc autem non potest esse principium distinctionis suppositorum; quia supponit supposita esse, quorum unum non est aliud. Ergo, cum nulla alia oppositio sit inter illa, nec etiam secundum rationem suppositi, nisi contradictionis, quia unum suppositum non est aliud, non possunt esse supposita plura sub tali specie;

(α) *distinctionis.* — *in divinis* Pr.

nec possunt distingui per rationem suppositi. — Tum quarto. Quia dicere quod hoc suppositum est hoc et non illud, non est proprie contradictio. Quia contradictio est proprie respectu unius et ejusdem, non autem respectu diversorum. Unde, esse et non esse, respectu unius suppositi, non contradicunt, et non esse hoc et non esse illud, sed solum disparantur. Unde ista duo sunt simul, hoc suppositum est hoc, et hoc suppositum non est illud. Contradictoria autem nunquam sunt simul. Ergo inter duo supposita unius speciei non potest esse vera oppositio contradictionis; et per consequens nihil est per quod supposita abstrahentia a positione et situ possint differre, nisi ponantur differre per relationes originis, sicut in divinis personis.

Ad secundum dicitur quod assumit falsa multa, scilicet quod idem homo habeat in se multas paternitates secundum multos filios, vel idem album habeat plures similitudines ad alia coalba. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 35, art. 5, sic ait : « Unitas relationis vel ejus pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subjectum. Si enim secundum terminos attenderetur, oporteret quod quilibet homo haberet in se duas filiationes, unam scilicet qua refertur ad patrem, et aliam qua refertur ad matrem. Sed recte consideranti apparet, eadem relatione unumquemque referri ad suum patrem et ad suam matrem, propter unitatem causæ. Eadem enim nativitate homo nascitur de patre et matre; unde eadem relatione ad utrumque refertur. Et eadem ratione de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina, et de domino qui gubernat multos subjectos eadem potestate. Si vero sint diversæ causæ specie differentes, ex consequenti videntur relationes specie differre. Unde, nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse; sicut si aliquis est aliquorum magister in Grammatica, et aliorum in Logica, alia est ratio magisterii utriusque; et ideo diversis relationibus unus et idem homo potest esse magister, vel diversorum, vel eorumdem, secundum doctrinas diversas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationem ad plures, secundum diversas causas ejusdem speciei; sicut cum aliquis potest esse pater diversorum filiorum, secundum diversos generationis actus. Unde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint idem. Et quia plures formæ unius speciei non possunt simul inesse eidem subjecto, non est possibile quod sint plures paternitates in eo qui est pater plurimorum filiorum generatione naturali; secus de illo qui est pater unius generatione naturali, et alterius per adoptionem. » — Hæc ille, in forma. — Et statim, in responsione ad tertium, dicit : « Sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens sed ratio tantum, sicut dicit Philosophus, quinto *Metaphysicæ* (t. c. 20), de scientia et scibili, ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multæ relationes; sicut in hominibus, ex parte parentum, invenitur duplex relatio, una paternitatis, alia maternitatis, quæ sunt differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia ratione mater est principium generationis. Ex parte autem prolis est una solum filiatio secundum rem, sed duplex secundum rationem, in quantum correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectos. » — Hæc ille.

Idem ponit, 3. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 5. — Item, *Quolibeto* 9, q. 2, art. 3. Ex quibus patet falsitas eorum quæ arguens assumit, scilicet quod in eodem patre sint multæ paternitates, et quod in eodem albo sint multæ similitudines.

Ad tertium dicitur quod illa fuga non valet. Non enim possent in divinis esse plures filiationes inter diversos terminos, si quælibet filiatio subsisteret, et esset vera et naturalis filiatio. Duas enim filiationes unius rationis subsistere implicat contradictionem; quia essent unius rationis, et non essent unius rationis, ut supra deductum fuit. Si autem illæ filiationes non subsistant, faciunt compositionem cum illo in quo sunt, si sint reales; quod divinæ simplicitati derogat. Et sic patet quod nec inter eosdem, nec inter diversos terminos, possunt esse in divinis multæ filiationes naturales.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** argumentum Scoti negatur antecedens. Dicitur enim quod in nulla parte medii coextenduntur plura lumina simul in eodem subjecto adæquato. — Et ad probationes dicitur quod, licet ibi sint plura agentia, tamen concurrunt in vice unius perfecti agentis; sicut plures homines ad unum tractum navis. Et ideo, non est inconveniens si sit ibi unica actio ex parte passi, licet habeat habitudinem ad plura a quibus exit.

Ad secundum dicitur, eodem modo, quod plures species ejusdem rationis non coextenduntur in eadem adæquata parte organi. — Et ad probationem, dico quod ille casus non est per naturam possibilis. Sed illo posito per miraculum, scilicet quod duo ova omnino similia poneret Deus in eodem situ, tunc alterum illorum moveret visum tantummodo, sicut Deus vellet; vel ambo causarent unicam speciem in oculo, intensiorem tamen quam si tantum ab altero causaretur. Et similiter, si unum album prius causasset in oculo suam speciem, et postea album aliud omnino simile primo poneretur a Deo in eodem situ cum primo, tunc species a primo causata intenderetur per secundum objectum. — Nec valet improbatio. Dico enim quod non esset inconveniens si album intensum simul cum remisso causant intensiorem speciem, quam album intensum se solo causasset; sicut esset in proposito, ubi primo per speciem remis-

sam videretur intense album, et postea per speciem intensiorem videretur non solum intense album, immo remisse album. Credo tamen quod si illa alba essent omnino similia in cæteris præter intensionem et remissionem, puta in situ, in figura et hujusmodi, quod per illam speciem non possent distinctive cognosci illa duo alba per sensum. Unde, extra illum casum, nunquam duo individua unius speciei sensibilia habent species unius rationis in eodem organo; quia, licet duo ova quantumcumque similia causent species albedinis duas in oculo, tamen quia illa sunt in diverso situ, species illorum non solum repræsentant illa in quantum sunt alba, immo repræsentant figuram et situm et hujusmodi multa. Non enim imaginandum est quod in oculo alia sit species coloris, et alia species quantitatis et hujusmodi; sed eadem species omnia talia repræsentat. Et ideo, nunquam duorum individuorum unius speciei species in organis sensuum sunt unius rationis. Cum etiam addit arguens quod hujusmodi accidentia abstrahunt, etc. (α); negatur. Quinimmo species in organis sensuum sunt extensæ per accidens, et situatæ; et repræsentant situm; et alia accidentia rei. Similiter dico quod non omnis repugnantia duorum accidentium in eodem subjecto venit ex actione contraria, aut propter situs et componentem. Sed, sicut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 14 : « Formæ unius generis respiciunt unam potentiam. Et ideo non possunt simul esse in eodem subjecto in actu perfecto; oporteret enim eamdem potentiam ad diversos actus terminari, quod est impossibile; sicut et unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta. » Et ratio concludit quod plures species intelligibiles non possunt esse simul in eodem intellectu in actu perfecto, sed bene in habitu. Et similiter, quia formæ unius generis simul esse possunt in actu medio inter potentiam et actum completum, ideo concedit, ibidem, ad octavum, quod species albi et nigri possunt simul esse in medio, quia « non sunt in eo nisi in fieri (β), et sicut in medio deferente ».

Ad tertium dico quod idem pater non habet ad multos filios nisi unicam relationem realem. Nec valet prima probatio. Quia relatio realis non numeratur ad solam numerationem termini; alias tot similitudines essent in ovo albo quot sunt coalba in mundo. — Et ad hujus improbationem dicitur quod, destructo termino de per se, non remanet eadem relatio in numero; sed non destruitur (γ), destructo termino per accidens. Ideo, quia paternitatis prædictæ terminus de per accidens est hic filius, non oportet paternitatem corrumpi vel cessare cessante illo filio; nam per se terminus illius relationis paternæ est filius ab eo genitus in quantum hujusmodi, non autem in quantum hic vel ille. Et ideo, remanente aliquo filio ab eo genito, semper remanet eadem paternitas, dum tamen non fiat interpolatio temporis. Quod dico, quia si ille pater habet hodie filium unicum et ille moriatur, et antequam habeat filium alium intercidat tempus, cessavit prima paternitas, et consurgit alia paternitas, adveniente novo filio. — Nec iterum valet alia improbatio. Quia non est simile de duabus paternitatibus respectu unius filii, et duobus filiis respectu unius paternitatis; quia unicus filius non potest capere esse a duobus patribus, sicut duo filii ab eodem patre. Concedo tamen quod, duabus relationibus exsistentibus in patre et matre, correspondet unica filiatio in filio, ut supra dictum est.

Ad quartum dicitur quod potentia subjecti eadem est ad omnes formas, non solum unius speciei, immo unius generis. — Et ad hujus improbationem, dico quod corrupta albedine non corrumpitur potentia ad illam. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 104, art. 4, ad 4um, dicit sic : « Formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis. Sic enim accidens dicitur ens, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo accidentia sunt, non in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remaneat, sed quia remanent in potentia materiæ vel subjecti. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod cum albedo semper remaneat in potentia materiæ vel subjecti, quod potentia ad eam non cessat esse.

III. Ad argumenta Adæ. — **Ad primum** Adæ negatur antecedens. Et ad probationem primam, dico quod ex pluralitate candelarum sequitur lumen intensius in medio, non autem pluralitas luminum; quia intensio non fit ex additione luminis ad lumen, sed ex eductione subjecti de potentia vel actu imperfecto ad actum perfectum. — Secunda similiter probatio concludit quod illa pars medii quæ ab uno solo lucido illuminatur, et quæ est umbrosa, habet lumen remissius, et aliæ partes habent lumen intensius, sed non quod ibi sint pauciora lumina, et ibi plura. — Tertia similiter probat quod lucidum accedens ad illuminabile intendit lumen, non tamen quod causet ibi aliquod aliud lumen cum primo.

Ad secundum dico quod supponit duo falsa. Primum est quod intellectus possibilis intelligat directe singulare, ut hoc vel illud. Hoc enim convenit virtuti cognitivæ, quæ dicitur intellectus passivus. — Secundum est quod, dato illo supposito, credit arguens quod dum intelligitur Socrates distinctus a Platone, hoc fiat duobus actibus. Cujus falsitatem ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 85, art. 4, ad 4um. « Dicendum, inquit, quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differen-

(α) *etc.* — *et sic* Pr.
(β) *fieri.* — *fine* Pr.
(γ) *destruitur.* — Om. Pr.

tiæ, sicut cognoscit partes sub ratione totius. » — Hæc ille. — Ibidem (in responsione principali) etiam ponit quod « quicumque intellectus potest intelligere multa sub una specie, potest simul plura intelligere; quicumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul multa intelligit ». Ex quo patet quod ille qui intelligit Socratem et Platonem ut distinctos, non intelligit eos per diversas species intelligibiles, nec per diversas operationes, sed per unam, cujus objectum principale est distinctio Socratis a Platone, vel comparatio eorum ad invicem. — Tertio, deficit; quia, dato quod diversis actibus intelligerentur, tamen illi actus non essent unius rationis. Dico enim quod, licet actus quo cognoscitur Socrates ut homo est, et actus quo cognoscitur Plato ut homo est, sint unius rationis, quia illorum objectum est unum, scilicet homo in quantum hujusmodi; tamen actus quo cognoscitur Socrates ut Socrates est (α), et Plato ut Plato est, sunt diversarum rationum; nam objectum est alterius rationis. Si enim Socrates diffiniatur ut Socrates est, alia ratio dabitur quam de Platone, ut Plato est. Objectum autem formale diversificatum actum diversificat secundum rationem.

Ad tertium dico quod visus potest multa videre, ut unum sunt in quodam toto integrali, vel collectivo; et tunc informabitur unica specie simplici, vel forte composita ex multis unitis quoquo modo; et non erit ibi nisi unicus actus. Et idem dico de intellectu. Unde sanctus Thomas, prima parte, quæst. ubi supra (1 p., q. 85, art. 4), ad 3um, dicit : « Partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto, quæ cognoscuntur per unam formam totius corporis; et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum (β) quod quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur. » — Hæc ille. — Dico ergo quod quando videtur multitudo alborum, illa visio est unica, in uno oculo, per unam speciem totius multitudinis. Et si ponatur obstaculum in medio, tunc prima species, quæ totam multitudinem repræsentabat, deficit, et causatur alia nova species, quæ solum partem illius multitudinis repræsentat. Nec unquam sunt ibi duæ visiones. Et cum dicitur quod illa visio non est universalis, dico quod non oportet quod sit universalis, quia non repræsentat multa, ut sunt unum secundum rationem, sed ut sunt partes unius totius integralis; et hoc non sufficit ad rationem universalis.

Ad quartum dico quod actus, vel habitus, quo diligitur Socrates ut Socrates est, est alterius speciei ab actu vel habitu quo diligitur Plato ut Plato est.

Ad quintum dicitur quod species hujus oculi, ut hic oculus est, puta oculus talis coloris, magnitudinis, situs et hujusmodi, tantus (α) et tantæ distantiæ (β), alterius rationis est a specie vel similitudine alterius oculi, ut ille oculus est. Et ideo tales species nihil prohibet esse in eodem subjecto, in fieri et in actu incompleto. Eodem modo dico de speciebus parietum domus uniformiter (γ) alborum, vel alterius unici coloris. Nam illæ (δ) species non solum repræsentant (ε) colorem parietis; quia si sic, illæ multæ species essent unius rationis.

Ad sextum patet per idem.

Ad septimum dico quod species solis causata in oculo per speciem reflexam a speculo, est multum alterius speciei, quam species solis causata in oculo per lineam incidentem. Cujus causa est, quia prima non solum repræsentat solem, immo speculum, et multa alia; secunda vero, non nisi solem, et alia accidentia visu sensibilia in sole. Et per hoc patet ad primam confirmationem. — Ad secundam vero dicitur quod lumen incidens et reflexum non sunt diversa lumina, sicut species solis, incidens in speculum, et reflexa a speculo in oculum, sunt distinctæ; sed idem radius habet rationem incidentis et reflexi per respectum ad diversas causas. Ut enim causatur a sole directe, dicitur incidens; ut autem intenditur ab obstaculo luminis, quod dicitur lumen reflectere, dicitur reflexus. Et consimiliter dico de calore incidente, et reflexo a pariete versus manum. Unde idem calor est in numero, qui primo causabatur ab igne in aere, et postea de lapide calefacto intenditur. Unde ille calor, ut causatur ab igne, dicitur rectus; ut autem a lapide intenditur, dicitur reflexus. Et cum dicitur quod lumen solis incidens est intolerabile, et reflexum est diu tolerabile; dicitur quod æque intolerabile est unum sicut aliud, in illo puncto in quo incipit reflexio; quia ibi est summa intensio luminis. Similiter æque tolerabile est unum sicut aliud, in aliis punctis. Unde idem est lumen. Sed in uno puncto est intolerabile, puta si lumen procedens directe a sole ad oculum reflectatur ab oculo. Quod autem additur de obstaculo, dico quod argumentum probat quod aliquod lumen est reflexum ad aliquid in quod non incidit, scilicet in oculum; sed cum hoc stat quod illudmet lumen est incidens et reflexum respectu alterius, scilicet speculi, quia incidit in parietem, et reflectitur a speculo. Reflectere enim non est aliud quam lumen ab alio causatum intendere. Unde, ex hoc quod sol illuminat speculum, speculum intendit lumen a sole causatum extra speculum, sicut lapis intendit calorem. Unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 3, ad 4um et ad 5um; et 1 p., q. 67, art. 2, ad 3um, dicit quod reflexio, reverberatio, secatio, non

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *secundum.* — Om. Pr.

(α) *tantus.* — *totus* Pr.
(β) *distantiæ.* — *distans* Pr.
(γ) *uniformiter.* — Om. Pr.
(δ) *illæ.* — *illa* Pr.
(ε) *repræsentant.* — *repræsentat* Pr.

attribuuntur lumini nisi metaphorice; et omnia possent attribui calori (α).

IV. Ad argumentum Hugonis de Castro. — Ad argumentum alterum, scilicet Hugonis de Castro, respondetur negando quod assumit. Et ad probationem de intellectionibus angeli etc., dicitur quod supponit falsum, scilicet quod formæ, quarum una non est sed fuit, et alia est, habeant realem distinctionem ad invicem. Entis enim ad non ens nulla est habitudo realis. Et ideo, cum positio (β) nostra intelligat quod nullæ formæ unius speciei sunt realiter differentes numero, nisi per subjectum ex quo vel in quo, actu vel potentia, non arguit contra nos. Et cum tunc infert quod, si illæ duæ intellectiones unius speciei respicientes unum subjectum possunt esse successivæ, ergo per potentiam Dei possunt esse simul; negatur consequentia. Quia implicatur contradictio in consequente; quia tales essent distinctæ sine distinctivo; et sic essent distinctæ, et non essent distinctæ : non enim distinguerentur per suas essentias, nec per sua subjecta, nec per aliud, scilicet per coexsistentiam ad diversas durationes.

V. Ad aliud argumentum Aureoli. — Ad ea quæ quarto loco inducuntur, respondetur quod ista positio non est contra quemcumque articulum; vel potius nulli articulo condemnato Parisiis cedit ullatenus in favorem. Nam primus articulus qui allegatur debet sic intelligi, quod error est dicere quod quia intelligentiæ non habent materiam, scilicet ex qua, ideo Deus non potest facere plures intelligentias unius speciei. Non est autem error, immo veritas, dicere quod quia intelligentiæ non habent materiam in qua, nec ex qua, nec aliquid loco materiæ, scilicet subjectum actu, nec potentia, ideo impossibile est plures illarum esse unius speciei. Formæ enim plures in actu, quæ non habent materiam nullo modo, scilicet in qua, nec ex qua, nec actu, nec potentia, sunt specie vel genere diversæ.

Secundus articulus sic intelligitur, quod scilicet error est dicere quod Deus non possit multiplicare individua sub una specie, sine materia ex qua; quia animæ intellectivæ sunt plures, et tamen non habent materiam ex qua. Similiter est error quod Deus non possit multiplicare, id est facere esse multas, formas unius speciei, sine materia in qua in actu. Item error est quod materia, quæ est pars compositi, requiratur ad hoc quod formæ unius speciei sint actu multæ, ut patet de cogitationibus animarum separatarum, et de speciebus intelligibilibus in eis. Sed non est error, immo veritas, quod impossibile est formas unius speciei esse plures in actu, quin tales formæ habeant materiam, aut aliquid loco materiæ in qua, vel in actu, vel in potentia.

Tertius denique articulus sic intelligendus est, quod erroneum est dicere quod formæ non eductæ de potentia materiæ non recipiunt divisionem nisi per materiam substantialem ex qua, vel materiam in qua in actu habitam. Sed veritas, nullatenus errori obnoxia, est quod formæ unius speciei nullatenus recipiunt distinctionem numeralem nisi per subjectum, aut materiam ex qua vel in qua, quam habent actu vel in potentia; quasi scilicet tales formæ commensuratæ sunt et naturaliter coaptatæ diversis materiis quas possunt informare, licet actu non informent. Unde breviter, ut apparet, illi articuli videntur positi contra Averroistas, et contra quamdam opinionem ponentem quod, ad hoc quod formæ unius speciei sint actu plures et distinctæ numero, requiritur quod habeant actualiter materiam ex qua (sicut posuit opinio tenens animam intellectivam componi ex materia et forma, ut recitat sanctus Thomas sæpe, quia aliter non posset individuari, ut dicebat); vel requiritur, secundum Averroistas, quod actu habeant materiam in qua, scilicet quam informent. Et utrumque istorum falsum est, et in articulis illis condemnatum. Nam formæ non eductæ de potentia materiæ vel subjecti, possunt esse actu plures; et tamen non habent actu ullam materiam, nec in qua, nec ex qua, scilicet dum sunt a corporibus exutæ. Sed quia formæ eductæ de potentia materiæ non sunt separabiles ab omni subjecto, remanente illarum individuatione propter (α) quantitatem, ideo dicit articulus quod formæ tales, si sint unius speciei, non recipiunt divisionem nisi per materiam, scilicet in qua sunt actu, accipiendo materiam pro omni subjecto. Et sic patet quid sit dicendum ad articulos. Hæc tamen sine assertione temeraria sint dicta.

§ 2. — Ad argumenta contra omnes conclusiones

Ad primum contra sequentes conclusiones, dicitur quod potentia generandi potest sumi tripliciter, secundum quod ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 4, ad 15um. Uno modo, prout est gerundivum verbi activi; et sic, ille habet potentiam generandi, qui habet potentiam ad hoc ut generet. Alio modo, prout est gerundivum verbi passivi; et sic, ille habet potentiam generandi, qui habet potentiam ad hoc ut generetur. Tertio modo, prout est gerundivum verbi impersonalis; et sic, ille dicitur habere potentiam generandi, qui habet illam potentiam qua ab aliquo generatur. Potentia generandi, primo modo, non convenit Filio; sed bene, sumpta secundo et tertio modis. Eamdem ponit distinctionem, 1. *Sentent.*, dist. 7, q. 2, art. 1. Et addit ibi,

(α) *calori.* — *colori* Pr.
(β) *positio.* — *potentia* Pr.

(α) *propter.* — *præter* Pr.

ad secundum respondendo, quod potentia generandi, primo modo exponendo, dicit essentiam cum paternitate; sed aliis modis dicit essentiam et non paternitatem. Patet igitur quod minor argumenti est falsa, quæ ponit quod in Filio est potentia generandi productiva; tunc enim esset in eo potentia generandi primo modo dicta, scilicet essentia cum paternitate. Et ad probationem ex dicto Augustini, dico quod, concesso quod Filius habeat omnem potentiam quam Pater habet, non tamen sequitur quod habeat potentiam generandi, sed est fallacia figuræ dictionis. Et similiter, ad dictum hæretici, vel ejus argumentum, dicitur quod ista consequentia non valet : Pater potest generare, et Filius non potest generare; igitur Pater est potentior Filio, vel, igitur habet aliquam potentiam quam non habet Filius. Et causa est, quia arguitur de ad aliquid ad ipsum aliquid, et a negatione potentiæ sub tali modo ad negationem ejus simpliciter. Cum enim dicitur « potentia generandi », vel « posse generare », non importatur absolute potentia, sed cum respectu, ut alias dictum fuit.

Ad secundum dicitur quod vel argumentum supponit falsum, vel modus arguendi non valet. Si enim intelligatur quod Filius habeat aliquam intellectionem qua intelligit ab illa qua Pater intelligit, falsum supponit. Si autem hoc non supponitur, des potius, concesso quod in divinis non sit nisi unica intellectio, (α) tunc arguitur sic : in omni intellectione perfecta procedit aliquod verbum; sed Filius habet intellectionem perfectam, et æque perfecte sicut Pater; ergo, sicut Pater ex hoc quod intelligit producit verbum, ita Filius ex hoc quod intelligit gignit verbum; — (β) tunc dico quod modus arguendi non valet. Dato enim quod in omni perfecta intellectione emanet verbum, non tamen a quocumque intelligente per illam intellectionem perfecte, sed solum ab illo qui per illam intelligit, et habet relationem dicentis. Hoc autem soli Patri convenit in divinis. Et si quæratur cur non convenit talis relatio Filio Dei; dico quod illa relatio dicentis, quam Pater habet, non potest Filio convenire eadem numero, quia opposita relatio sibi convenit, scilicet relatio dicti et verbi; nec alia secundum numerum, quia non potest ibidem talis relatio plurificari. Similiter, nec Spiritui Sancto potest convenire relatio dicentis, alia in numero ab illa quam Pater habet, eadem ratione; nec eadem relatio in numero; quia Spiritus Sanctus procedit a Verbo. Non autem posset habere relationem dicentis eamdem quam habet Pater, nisi produceret Verbum Patris; et sic, productorem suum produceret. De hac solutione loquitur sanctus Thomas, 4. *Contra Gentiles*, cap. 13. « Verbum, inquit, Dei est Deus; sed non est alius Deus a Deo cujus est Verbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut Verbum procedens. Sicut autem Verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, nec aliud intelligere. Unde nec ad verbum Patris et Filii necessario sequitur quod sit verbum sui ipsius, sed quod Verbum seipsum intelligit; nam in hoc solo Verbum a dicente distinguitur quod est ab ipso. Omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti, qui est Pater, et Verbo, quod est Filius, propter hoc quod Verbum est Deus. Sed hoc solum ut ab eo sit Verbum attribuendum est proprie Patri; et hoc quod est esse a Deo dicente attribuendum est proprie Filio. Ex quo etiam patet quod Filius non est impotens, etsi generare non possit Filium; nam eadem potentia est Patris et Filii, sicut et eadem divinitas. Et (α) cum generatio in divinis sit intelligibilis Verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. Et cum intelligere seipsum in Deo sit unum et simplex, oportet potentiam intelligendi seipsum, quæ non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est, et quod Verbum concipiatur et quod dicens Verbum concipiat. Unde ex eadem potentia est (β) quod Pater generet, et quod Filius generetur. Nullam ergo potentiam habet Pater quam non habeat Filius; sed Pater habet ad generare generativam potentiam, Filius autem ad generari; quæ sola relatione differunt. » — Hæc ille. — Eodem modo, sed brevius solvit in *Summa*, scilicet 1 p., q. 34, art. 2, ad 4[um], ubi sic solvit ad istud argumentum, dicens : « Eo modo, inquit, convenit Filio quod sit intelligens, quo convenit ei esse Deum. Est autem Filius Deus genitus, non autem Deus generans. Unde est quidem intelligens, non ut producens verbum, sed ut Verbum procedens; prout in Deo secundum rem non differt Verbum ab intellectu divino, sed relatione distinguitur a principio Verbi. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus habetur sententia solutionis superius positæ.

Ad tertium respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 30, art. 2, ad 4[um], ubi, facta dicta ratione, sic respondet : « Illa, inquit, ratio procederet, si Spiritus Sanctus aliam numero bonitatem haberet a bonitate Patris; oporteret enim quod, sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, quod ita et Spiritus Sanctus. Sed una et eadem bonitas est Patris et Filii et Spiritus Sancti. Nec est distinctio nisi per relationes personarum. Unde, bonitas convenit Spiritui Sancto, quasi habita ab alio; Patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritus Sancti sit relatio principii respectu divinæ per-

(α) *et*. — Ad. Pr.
(β) *et*. — Ad. Pr.

(α) *Et*. — Om. Pr.
(β) *et quod Verbum concipiatur et quod dicens Verbum concipiat. Unde ex eadem potentia est*. — Om. Pr.

sonæ ; quia ipse procedit ab aliis personis quæ in Deo esse possunt. » — Hæc ille. — Et intendit quod Spiritus Sanctus non potest esse principium sui nec Patris aut Filii, quia habet relationem oppositam relationi spirantis quæ convenit Patri et Filio, et relationem producti ab eis ; et ita non potest habere relationem producentis respectu eorum. Similiter, nec respectu sui ; constat enim quod non producit seipsum (α). Nec respectu alterius personæ, quæ sit quarta in divinis ; quia non habet aliam bonitatem vel dilectionem in numero, a dilectione vel bonitate Patris et Filii ; unica autem dilectione procedit unicus amor spiratus. Patet ergo quod quia Pater habet infinitam bonitatem tali modo, scilicet ut a quo communicatur aliis per actionem intellectus et voluntatis, ideo intelligendo gignit Verbum, et diligendo spirat Amorem. Quia vero Filius habet infinitam bonitatem, ut a quo communicatur alteri per actionem voluntatis, non per actionem intellectus, ideo non gignit Verbum, sed tamen spirat Amorem. Quia vero Spiritus Sanctus habet eamdem bonitatem, non ut a quo communicatur alteri, sed sicut habita ab aliis ; ideo, licet intelligat et diligat, nullam personam producit.

Ad quartum dicitur quod minor est falsa. Si enim essent in divinis plures filii, oporteret ibi esse plures filiationes ; et consequenter illæ non essent subsistentes ; ac per hoc in Deo esset compositio.

Ad quintum dicitur quod argumentum peccat secundum fallaciam figuræ dictionis, ut sæpe dictum est. Cum enim sic arguitur : omnis dignitas divina est in qualibet persona ; sed generare est aliqua dignitas divina ; ergo generare est in qualibet persona (β), ibi mutatur quid in ad aliquid ; quia generare dicit actionem divinam, cum relatione paternitatis. Simile habetur, 1 p., q. 42, art. 4, ad 2um.

Ad sextum dico quod posse generare sibi simile est perfectio quædam, quantum ad potentiam quam importat ; non autem quantum ad relationem quam includit. Et quoad primum convenit Filio, non autem quoad secundum.

Ad septimum dicitur quod infinitas numeralis nullam dicit perfectionem, cum proveniat ex parte materiæ, et dicat quid potentiale. Ideo non est attribuenda Deo numeralis infinitas sicut perfectionalis.

Ad argumentum factum in pede quæstionis, respondetur quod non est simile de patre naturali et de Patre Deo ; quia filiatio opposita paternitati alterius potest dividi, non autem filiatio divina, cum non possit habere aliquod distinctivum illius secundum numerum.

Et hæc de quæstione præsenti, etc.

(α) *enim quod non producit seipsum.* — Om. Pr.
(β) *quia.* — Ad. Pr.

DISTINCTIO VIII

QUÆSTIO I.

UTRUM CREATURA SUBSISTENS SIT SUUM ESSE EXSISTENTIÆ

Circa octavam distinctionem, primo quæritur : Utrum aliqua creatura subsistens sit suum esse exsistentiæ.

Et arguitur quod non. Nam Doctores antiqui negant illud concorditer ; igitur illud est simpliciter negandum. Tenet consequentia per locum ab auctoritate. Assumptum probatur. Nam Philosophus, secundo *Poster.* (t. c. 7), dicit quod esse non est substantia rei. — Et Avicenna, quinto suæ *Metaphysicæ,* cap. 1, et primo *Physicorum,* cap. ultimo, et ubique, est istius sententiæ, quod esse accidit enti in omni alio, præterquam in necesse esse. — Huic concordat Algazel in sua *Logica,* ubi multipliciter probat quod esse nostrum sit accidens. — Huic consonat Hilarius, 7. *de Trinitate* (cap. 2), dicens quod *esse in Deo non est accidens* sicut in omni creato. — Huic consentit Boetius, *de Hebdomadibus,* dicens : *Diversum est esse, et quod est ; ipsum vero esse nondum est ; at vero quod est accepta forma essendi est atque subsistit.*

Et sic patet quod omnes antiqui sunt hujus sententiæ.

In oppositum arguitur. Quia quandocumque aliqua sunt realiter distincta, unum potest per divinam potentiam ab alio separari. Sed esse non potest separari ab essentia ; alias si separaretur, esse esset sine essentia, et essentia esset sine esse. Ergo non distinguuntur realiter.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo quorum ponentur conclusiones. In secundo vero, adversariorum objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum ponitur talis

Prima conclusio : Nulla creatura subsistens est suum esse quo actu exsistit in rerum natura.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, secundo *Contra Gentiles,* cap. 52, multis mediis. Quorum unum est tale : « Substantia uniuscujusque est ei per se, et non per aliud ; unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cujuslibet rei creatæ esse est ei per aliud ; nam alias

non esset creatum. Nullius igitur substantiæ creatæ suum esse est sua essentia. » — Hæc ille.

Consimiliter arguit Albertus, primo *de Causis*, commento vel cap. 8 : « Omne quod ex alio est, aliud habet esse, et hoc quod est. Quod enim animal sit animal, vel homo sit homo, pro certo, non habet ex alio ; hoc (α) enim æqualiter est, homine exsistente, et homine non exsistente secundum actum. Quod autem esse habeat in effectu, ex se non est sibi, sed potius ex primo esse, ex quo fluit omne esse (β) quod est in effectu. Hoc igitur quod est ab alio, habet esse et illud quod est ; et sic esse hoc modo accidit ei, quia (γ) ab alio sibi est. Et ideo in ipso quæri potest, an est, an non est ; et est quæstio determinabilis per causam ejus quod est esse. In primo autem principio, propter hoc quod esse non habet ab alio, esse per se est ; et quæstio, an est, nullum locum habet. Et si quæratur, hoc erit secundum solam distinctionem rationis (δ), et determinari non potest ; hoc enim quod ipsum est et esse suum unum est. Hoc autem alio modo probatur. Omnis enim negativa ante se habet affirmativam quæ est causa negationis ; ut cum dico, homo non est asinus, causa hujus est, quia homo est homo. Homo autem et asinus oppositis differentiis statuuntur ; opposita autem mutuo se expellunt ab eodem subjecto. Cum ergo dico, homo est homo, propter hoc verum est, quia ibi dicitur illud quod est de eo quod est ; et sic est id quod est non per aliquid aliud quod influat super ipsum. Patet ergo quod omne quod est, id quod est habet a seipso ; esse autem suum in effectu, si ex nihilo est, a seipso habere non potest. Si enim a seipso haberet, cum sit ex nihilo, in nihilo non esset in potentia ad esse ; homo enim non est in potentia illud quod est ; et si esse a se haberet, oporteret quod homo exsistens in potentia haberet esse in effectu. Sequitur ergo quod homo exsistens in potentia haberet esse in effectu ; et sic idem esset in effectu, et non esset in effectu. Ab alio ergo habet esse ; a seipso autem quod sit hoc quod est ; et per consequens esse non est hoc quod est. Et hoc est quod dicit Boetius, in libro *de Hebdomadibus* (Hebdom. 4) : *Quod est habere aliquid potest præter illud quod ipsum est ; esse vero nihil habet admixtum.* In primo autem principio sic esse non potest ; eo quod nihil ante ipsum est negative, vel privative, vel potentialiter. Propter quod oportet quod esse suum radicatum sit in seipso, et sit sibi idem esse et quod est. Et iterum dicit Boetius, et multi dicunt, quamvis non intelligant, quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est, sive aliud est quod est et quo est. In primo autem, penitus idem ; et ex (α) hoc habet quod est fons omnis esse, et quod omne esse sit ab illo. Esse enim, quod est actus ejus (β) quod est, in aliud reducitur, quasi in (γ) illud quod est a quo fluit ; nec aliud est in quod reduci possit, nisi in id cui idem est esse et quod est. Et per hoc patet quod habet veram rationem principii, quoniam ipsum non reducitur in ante, et omnia secundum esse reducuntur in ipsum. » — Hæc ille.

Dicetur, forte, quod ista ratio non concludit, quia supponit falsum in majori, scilicet quod essentia rei insit ei per se, hoc est, sine alia causa efficiente. Hoc enim negatur ; quia, sicut homo habet a causa efficiente quod exsistat, vel quod sit in actu, ita a causa habet quod sit homo, et non per se, hoc est, sine alia causa. Unde, sicut ante mundi creationem homo non exsistebat, ita nec erat homo ; et ista erat falsa : homo est homo.

Sed qui sic dicit non advertit quod dicit Aristoteles, 1. *Posteriorum*, cap. 6 (t. c. 15), secundum signationem Linconiensis : *Scientia,* inquit, *demonstrativa est ex necessariis principiis. Quod enim scitur non potest se aliter habere ; quæ autem per se sunt, necessario insunt rebus ; hæc* (δ) *enim in eo quod quid est. Quibusdam autem alia insunt in eo quod quid est, prædicantibus de ipsis.* Et cap. 7 (t. c. 21) : *Manifestum est autem, et si sint propositiones universales, ex quibus syllogismus, quod necesse est conclusionem* (ε) *esse perpetuam hujus demonstrationis, et simpliciter, ut est dicere, demonstrationis* (ζ) ; *non ergo est demonstratio corruptibilium, nec scientia simpliciter.* — Hæc ille. — Ubi Linconiensis, sexto commento : « Demonstravit nobis, inquit, Aristoteles, in hoc cap. 6, conclusionem hujus scientiæ, scilicet hanc : demonstratio est syllogismus ex per se inhærentibus. Et hæc conclusio sequitur ex hac conclusione hujus scientiæ ostensa superius in quarto capitulo, hac scilicet : demonstratio est syllogismus ex necessariis. Et ostenditur hæc sexta conclusio hoc modo : omnis demonstratio est syllogismus ex necessariis ; omnia et sola per se inhærentia sunt necessaria ; ergo omnis demonstratio est syllogismus ex per se inhærentibus. » Et commento 7, sic ait : « Nona conclusio est ista : necesse est conclusionem demonstrationis simpliciter esse perpetuam. Hæc autem sequitur ex septima hujus libri. Explanatum est enim superius quod demonstratio est syllogismus ex universalibus. Sed omne universale est perpetuum. Necesse est igitur demonstrationem esse syllogismum ex perpetuis. » — Hæc ille.

(α) *hoc.* — *hinc* Pr.
(β) *omne esse.* — *esse in omne* Pr.
(γ) *quia.* — *quod* Pr.
(δ) *rationis.* — Om. Pr.

(α) *et ex.* — *esse* Pr.
(β) *ejus.* — *et* Pr.
(γ) *quasi in.* — *quam* Pr.
(δ) *hæc.* — *hoc* Pr.
(ε) *est conclusionem.* — Om. Pr.
(ζ) *demonstrationis.* — *demonstrationem* Pr.

Ex quibus patet quod omnis propositio de primo modo dicendi per se, et de secundo, est necessaria et perpetuæ veritatis. Cum ergo quidditas rosæ conveniat rosæ in primo modo dicendi per se, sequitur quod necessario convenit ei. Quod etiam quidditas rosæ non conveniat ipsi rosæ per aliquam causam agentem extrinsecam, ita quod aliqua causa efficiens sit causa quod rosa sit rosa, ostendit Linconiensis. Unde, primo *Posteriorum,* commento 4, ubi distinguit modos perseitatis, dicit : « Hoc ipsum quod dico, per se, causam comparticipem excludit. » Et aliquibus interpositis, subdit : « Est autem per se alterum de altero. Et dicitur per se alterum de altero, cum quidditas unius essentialiter, et non per accidens, a quidditate alterius egreditur. Illud autem cujus quidditas essentialiter et non per accidens a quidditate alterius egreditur, esse suum habet ab eo a quo egreditur, sicut a sua causa efficiente, vel materiali, vel formali, vel finali. Illud autem a quo habetur esse necesse est ut recipiatur in diffinitione, quæ dicit quid est, vel quid est esse. Per se igitur dicitur et est alterum de altero, cum unum recipit reliquum in sua diffinitione. » — Et commento 7, dicit : « Septima hujus libri conclusio est ista : primum inest medio, et medium inest tertio, propter ipsum. Et sequitur immediate ex ista : demonstratio est syllogismus ex per se inhærentibus. Intellectus autem hujus septimæ conclusionis est iste : major extremitas syllogismi demonstrativi inest medio termino, et medius terminus minori extremitati, ita quod in utraque propositione subjectum est præcisa causa prædicati vel e converso. Et intelligo per causam præcisam, quæ non est diminuta, sicut figura est causa diminuta habitus trium angulorum æqualium duobus rectis; nec est habens in se conditionem quæ non sit causa, sicut isocheles habet in se conditionem quæ non est causa respectu habitus trium angulorum etc. Et hanc præcisionem causæ notat hoc pronomen, ipsum, cum dicitur : primum inest medio propter ipsum; et hoc pronomen, ipsum, refertur ad hanc dictionem, primum, cum dicitur : primum est causa medii; et ad hanc dictionem, medium, cum dicitur : medium est causa primi; et similiter cum dicitur : medium est in tertio propter ipsum. » — Hæc ille.

Sed ad ista dicetur dupliciter. Primo, quod tales propositiones, de primo vel secundo modo dicendi per se, non sunt necessariæ nisi sub conditione; utpote, ista est necessaria, homo est animal, ad hunc sensum quod, si homo est, homo est animal; non autem absolute. Secundo, dicetur quod cum dicit Linconiensis quod in propositionibus de per se, prædicatum est præcisa causa subjecti, vel econtra, ipse loquitur de causa formali; non autem de causa efficiente. Licet enim homo seipso formaliter sit animal, non tamen seipso efficienter; immo ad hoc quod homo sit animal, requiritur causa efficiens, sicut ad hoc quod homo exsistat requiritur producens.

Sed contra primam solutionem, sic. Nam si sic, non plus esset necessaria hæc : duo et tria sunt quinque; vel ista : septem et tria sunt decem, quam ista : terra est, vel ista : cœlum est; nec una earum plus incommutabiliter vera quam alia; et sic de aliis propositionibus quæ sunt principia scientiarum et quæ sunt per se primo modo. Sed consequens est contra mentem Augustini, 2. *de Libero arbitrio* (cap. 8), ubi sic dicit : *Quidquid corporis sensu, veluti est hoc cœlum, et terra hæc, et quæcumque in eis alia corpora, sentio, quamdiu futura sunt nescio; septem autem et tria decem sunt, et non solum nunc, sed etiam semper, neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem naturam dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem.* Et post, positis multis veritatibus circa numeros, subdit : *Hoc ergo quod per omnes numeros esse immobile, firmum, incorruptumque conspicimus, unde conspicimus* (α)*? Non enim ullus* (β) *ullo sensu corporis omnes numeros attingit, innumerabiles enim sunt. Unde ergo novimus per omnes hoc esse, aut qua phantasia* (γ), *vel phantasmate tam* (δ) *certa veritas numeri per innumerabilia* (ε) *tam fidenter, nisi in interiori luce conspicitur?* Et post enumerat multas alias propositiones, quas dicit incommutabiliter esse veras, ut puta : studendum est sapientiæ, juste vivendum est, deteriora melioribus esse subdenda, paria paribus comparanda, propria quibusque paribus tribuenda, incorruptum melius corruptibili, æternum temporali, immobile violabili, incorruptio est diligenda, corruptio fugienda. Et subdit (cap. 9) : *Jam hujusmodi plura non quæram; satis enim est quod istas tamquam regulas et quædam lumina virtutum, et vera et incommutabilia, sive singula sive omnia conveniunt ad contemplandum eis qui hæc* (ζ) *valent sua quisque ratione ac mente conspicere, pariter mecum vides, certissimumque esse concedis.* Et post : *Quam* (η) *ergo veræ atque incommutabiles sunt regulæ numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus præsto esse dixisti; tam sunt veræ atque incommutabiles regulæ sapientiæ, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestissimas.* Hæc Augustinus. Ex quibus patet quod tales propositiones, formatæ de numeris, incommutabiliter ac æternaliter sunt veræ. Dicit enim Augustinus, in eodem libro : nihil

---

(α) *unde conspicimus?* — Om. Pr.
(β) *ullus.* — Om. Pr.
(γ) *qua phantasia.* — *contra phantasiam* Pr.
(δ) *tam.* — *jam* Pr.
(ε) *innumerabilia.* — *mutabilia* Pr.
(ζ) *hæc.* — *hoc* Pr.
(η) *quam.* — *quod* Pr.

magis æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Nec potest dici quod intendat talia esse necessaria ex suppositione vel conditionaliter; puta, posita constantia subjecti talium propositionum. Nam tunc æque esset necessaria ista : Socrates exsistit; dicam enim quod est necessaria sub conditione, scilicet quia si Socrates est, Socrates exsistit, vel hujusmodi; quod ridiculum est. Similiter, sequitur quod verba Augustini sunt plus falsitatis quam veritatis. Quælibet enim harum quandoque fuisset falsa simpliciter : duo et tria sunt quinque (α), septem et tria sunt decem; licet ista conditionalis semper fuerit vera : si septem et tria sunt, septem et tria sunt decem. Similiter, constat quod non omnis specifica ratio numeri est posita in actuali exsistentia. Sit ergo illa ratio centenarii. Tunc arguo. Ista propositio : centum sunt decem denarii, non est proprie vera, nisi centenarius actu exsistat, secundum responsionem istam. Sed centenarius, ex supposito, non exsistit. Ergo illa non est vera. Quod est contra illud quod dicit Augustinus, scilicet quod non aliquando sit et aliquando non, sed semper centum sunt decem decies. Patet igitur quod (β) illa responsio non est nisi fuga. Et ideo dico quod homo semper est homo; et ista est immutabiliter vera : homo est animal rationale; et ejus veritas æternaliter est in divino intellectu, secundum quod ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 10, art. 3, ad 3um; et *de Veritate,* q. 1, art. 5, ad 7um. Cui concordat Albertus, *in Post prædicamentis,* 9 cap., sic dicens : « Secundum, inquit, Avicennam, et Algazelem, et Alpharabum, et veritatem, quando prædicatum concipitur in ratione subjecti, talis propositio vera est, sive re exsistente, sive re non exsistente. Sive enim homo sit, et animal, sive homo non sit nec animal, semper ista est vera : homo est animal; et : animal est vivum; et : vivum est substantia; ergo homo est substantia. Sed si ulterius inferatur : substantia est ens; ergo homo est ens, dicunt quod non sequitur; quia ens vel entia (γ) esse accidit homini et animali, et non per se clauditur in intellectu eorum. Cum enim dicitur : homo est animal, sufficit ad veritatem propositionis, substantialis ordinatio prædicati ad subjectum. Cum autem additur : animal est ens, quia ens non est de ratione animalis vel hominis, non est ibi ordo substantialis unius ad alterum. Et ideo, si homo est ens, vel animal est ens, oportet quod sint ens actu; et hoc est contra hypothesim; posuimus enim quod non sit homo. Ordinabilitas autem rerum in prædicatum et subjectum convenit rebus exsistentibus et non exsistentibus, dum non sint incompossibiles ad exsistendum. Et ideo, ante mundum, hæc propositio fuit vera in ipsa rerum ordinabilitate. Et si quæratur in quo fuit illa rerum ordinabilitas, quando non erant res; dicendum quod fuit in ipsis rerum rationibus. Si autem de illis rationibus ulterius quæratur; dicendum quod fuerunt in sapientia creantis et ordinantis. Si autem ulterius inferatur quod in sapientia primi intellectus fuerunt ut unum, et non ut ordinata unum ad alterum; dicendum quod res in sapientia primæ causæ dupliciter considerantur, scilicet ut res consideratæ et producendæ, vel ut intellectus quo intelliguntur. Et primo modo quidem sunt possibiles ad pluralitatem et ordinem, non quidem in actu ordinantis, sed quia est de ordinabilibus; et hoc modo, possibile est veritatem esse de ipsis, et sunt enuntiabiles ad veritatem, quamvis nunquam fiat enuntiatio; et sic enuntiabile ad rem reducent; et similiter propositio potest esse ab æterno, et tamen unum solum est actu ab æterno. Et si quæratur utrum tale sit creatum vel increatum; dicendum quod creabile est, non creatum, secundum rerum ordinem; et hoc, quamvis sit in Creatore, ratione tamen differt a Creatore, quia Creator non est creabilis nec creatus. Si autem quæ sunt in intellectu creantis accipiantur ut intellectus, cum Creator non intelligat nisi seipso, tunc verum est quod res in Creatore sunt per modum Creatoris, et nec sunt unum nec multa, nec ordinata nec inordinata, sed sunt idem quod ipse. Et hæc est doctrina Avicennæ, quæ concordat cum Porphyrio dicente quod nulla specie animalis exsistente, potest intelligi substantia animata sensibilis. Et constat quod non loquitur de intellectu intelligentis, quia sic nihil diceret; quia si nulla species animalis est, nihil erit intelligens. Sed loquitur de intellectu intelligibilis; quia, secundum naturæ ordinem, nulla specie animalis exsistente, adhuc, quantum est in se, manet intellectualiter substantia animata sensibilis. » — Hæc ille.

Item, Augustinus, 4. *Super Genesim ad litteram,* cap. 7, dicit : *Facilius cælum et terra transire possunt, quæ secundum numerum senarium fabricata sunt, quam effici possit ut senarius numerus suis partibus non compleatur. Quamobrem non possumus dicere, propterea numerum senarium perfectum esse, quia sex diebus perfecit Deus opera sua, sed propterea Deum sexto die perfecisse opera sua, quia senarius numerus est perfectus; itaque, et si ista non essent, perfectus ille esset; nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent.* — Hæc ille. — Super quo dicit sanctus Thomas in *Quolibeto* 8 (q. 1, art. 1, ad 3um) : « Non est intentio Augustini dicere quod si cœlum et terra transeant, et cæteræ creaturæ, quod senarius maneat secundum aliquod esse creatum; sed quia si omnes creaturæ ab esse deficiant, remanebit adhuc talis (α) natura senarii,

(α) *duo et tria sunt quinque.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — *et* Pr.
(γ) *entia.* — *enuntiatum* Pr.

(α) *talis.* — Om. Pr.

prout abstrahit a quolibet esse hujus, quod ei perfectio competat; sicut et natura humana manebit talis quod ei competet rationalitas. » — Et nota totum illum articulum; quia multa pulchra ponit ad propositum istud.

Sic ergo patet quod prima responsio non est nisi fuga, quæ ponebat quod tam contingens est ista, rosa est rosa, sicut ista, rosa exsistit. Et procedit hoc, quia non discernitur de ly est, prout est secundum adjacens, et prout est tertium adjacens. Primo modo enim significat actualem exsistentiam subjecti; non autem secundo modo, sed solum veritatem subjecti et prædicati. Quod manifeste patet : nam aliquando aliqua copula est vera, affirmativa de inesse, in qua idem prædicatur de seipso, et tamen subjectum non est in rerum natura exsistens, immo nec aliquid. Quod probatur; quia ista est vera, negatio est negatio, privatio est privatio, non ens est non ens; quod patet : nam plus videretur ista neganda : cæcitas est ens, quam ista : cæcitas est cæcitas. Sed prima conceditur, quarto *Metaphysicæ*, secunda particula, ubi Aristoteles dicit : *Quædam dicuntur entia, quia sunt substantiæ, et quædam, quia sunt passiones, et quædam accidentia, et quædam sunt viæ ad substantiam, aut ad relationem, aut quia sunt non ens, aut quia negant aliquod accidentium aut substantiam;* ubi Commentator, commento 2 : « Illud etiam quod est privatio entis dicitur ens. » Et post pauca : « Dicitur etiam ens illud quod exsistit in substantia, et hoc est commune cæteris prædicamentis; et quemadmodum ens dicitur de omnibus istis, ita etiam dicitur de affirmatione et negatione, quia hoc nomen, esse, dicitur de primis intellectibus et secundis quæ sunt res logicæ. » — Hæc ille.

Patet ergo quod de illo quod non est aliquid in rerum natura, aliquid prædicatur, scilicet ens. Ergo multo plus idem prædicatur de seipso, sive sit exsistens, sive non. Unde, septimo *Metaphysicæ*, c. 59, dicit Aristoteles quod *quærere quare homo est homo, nihil est quærere,* ubi Commentator : « Quærere per quare in una re est impossibile; verbi gratia : ut aliquis quærat quare homo est homo, nisi aliquis dicat quoniam omnia sunt simplicia, quoniam quodlibet eorum est unum per se, et unum non dividitur in prædicatum et subjectum, et sic interrogatur de eis per quare cum essentia unitatis est indivisibilis; unde Aristoteles ibi dicit : Sermo de istis rebus est unus, et causa in omnibus est una, quare homo est homo, et musicus musicus, nisi aliquis dicat quod esse unum ex se non dividitur, et hoc est essentia unius; sed hoc commune est, et dicitur de omnibus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum eum, non est alia causa quare homo est homo, nisi ista ratio communis : quia subjectum et prædicatum sunt indivisa, et subjectum est unum et idem prædicato.

Secunda similiter responsio quæ dabatur nulla est. Quod patet. Nam, si Linconiensis intendat quod in talibus propositionibus per se primo, cujusmodi est ista : homo est animal rationale mortale, prædicatum sit præcisa causa formalis subjecti, non tamen sit præcisa causa quod insit subjecto, sed requiritur causa extrinseca ad hoc quod prædicatum subjecto conveniat, sequitur quod illa causa faciat aliquid postquam est, immo quod tale quid sit ejus effectus et non sit ejus effectus. Illa causa enim nihil faciente, adhuc prædicatum conveniret subjecto, quia sive subjectum sit, sive non sit, non minus est id quod est, ut, rosa est rosa. Ergo nulla causa facit quod quidditas rosæ conveniat rosæ. Ostensum est enim supra tales propositiones æternaliter esse necessarias; quia earum veritas consurgit, positis divinis ideis. Posita enim idea hominis in Deo, statim ratio hominis est eadem ratio hominis; et sic, statim, homo est homo. Similiter, posita illa idea hominis, statim ratio animalis includitur in ratione hominis; et sic, homo est animal, et sic de cæteris; immo, si aliqua causa faciat quod homo sit animal, illa faciet quod idea hominis includit rationem animalis; quod non potest fieri a Deo, nec a creatura. Et sic patet quod sic per se homo est animal quod per nullam causam extrinsecam efficientem homo est animal. Ad veritatem enim ejus sufficit quod prædicatum sit de ratione subjecti; hoc autem est incommutabiliter verum, et ineffectibiliter, nisi fingamus quod ideæ sint effectibiles ab aliquo efficiente.

Secunda ratio sancti Thomæ, ubi supra (2. *Contra Gentiles,* cap. 52), talis est : « Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum : esse enim quod est omnino infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis (α) adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum; quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur dari aliquod esse subsistens, præter primum. » — Hæc ille in forma.

Sed instatur forte contra hanc rationem; quia non apparet magis evidentia in illa propositione, esse subsistens oportet esse infinitum, accipiendo esse subsistens pro esse quod non recipitur in aliquo distincto a se, sicut argumentum procedit. Si enim accipiatur esse subsistens pro esse nullo modo contracto ad specialem gradum essendi, vera est dicta propositio. Sed ille qui poneret angelum esse suum esse, licet poneret esse angeli subsistere primo modo, non tamen poneret illud secundo modo subsistere. Et sic argumentum nihil penitus valere videtur.

Ad hoc dicitur quod instantia nulla est; quia si ponatur aliquod esse subsistere primo modo, oportet quod subsistat secundo modo. Quod sic patet. Nullus enim actus qui, in quantum talis, non habet formales differentias per quas dividatur, potest dividi, nisi

(α) *talis.* — *talibus* Pr.

per susceptivum ejus, quod habet in se quamdam divisibilitatem; patet tertio *Metaphysicæ*, p. 11, ubi ponit Aristoteles *omne divisibile dividi vel per formam, vel per quantitatem.* Sed esse, in quantum hujusmodi, non potest habere quamcumque differentiam formalem. Ergo non potest dividi, nisi per susceptiva; quæ si fuerint unius rationis, esse plurificatur solo numero; si fuerint alterius et alterius rationis, dividetur in plura esse alterius rationis. Sed si esse aliquod subsisteret sic quod non (α) reciperetur, non haberet aliquod formale distinctivum, nec materiale. Et sic, nullo modo posset dividi. Et per consequens nullo modo contrahi; omnis enim contractio alicujus communis quodammodo ipsum dividit in multa, nec potest intelligi contractio sine divisione. Si autem nullo modo esset contractum, esset subsistens secundo modo et penitus infinitum. Quod autem esse non possit habere formales differentias, patet; quia nec ens potest illas habere, ut patet 3. *Metaphysicæ*, p. 10; ergo multo minus potest illas habere esse, cum concretum magis sit divisibile quam abstractum, sicut homo quam humanitas; quia minorem puritatem et elevationem importat ab omni quod est extra rationem suam, cujusmodi est differentia.

Ex quo patet instantiam aliquorum nullam esse. Dicunt enim quod si non potest dari nisi unum esse subsistens primo modo, pari ratione nec potest esse (β) nisi una angeleitas subsistens. Patet enim quod non est simile hinc inde; quia natura angelica dicit genus divisibile formalibus differentiis; non sic esse, ut prædictum est superius. Sciendum tamen quod nec angeleitas separata, ut dicit naturam generis angelici, posset esse nisi unica, ut ostendetur in quarta ratione hujus conclusionis.

Tertia ratio ejusdem sancti Doctoris, ibidem (2. *Contra Gentiles*, cap. 52), talis est : « Si sit aliquod esse subsistens per se, nihil ei competit nisi quod est entis in quantum ens; quod enim dicitur de aliquo, non in quantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subjecti; unde, si separetur a subjecto, nullo modo ei competit. Esse autem creatum ab alio non competit enti in quantum est ens; alias omne ens esset ab alio creatum; et sic, oporteret in infinitum procedere in causis, quod est impossibile. Illud igitur esse quod est subsistens, oportet quod sit non creatum. Nullum igitur ens creatum est suum esse. » — Hæc ille in forma.

Sed ad hanc rationem videtur posse instari. Videtur enim fundari super hoc quod rei subsistenti nihil convenit per accidens; immo quod illud quod in nullo recipitur, nihil habeat nisi quod inest ei per se et secundum quod ipsum. Constat autem istud fundamentum esse erroneum. Tunc enim nulla substantia separata haberet aliquod accidens per accidens; immo, breviter, nulla substantia haberet in se aliquid præter illa quæ conveniunt sibi per se; quod est erroneum manifeste.

Ad hoc dicitur quod instantia nulla est. Sanctus Doctor enim arguit de abstractis, non de concretis. Maxima autem illa verum habet de abstractis. Unde, si humanitas esset separata, non conveniret illi aliquod per accidens inhærens. Quod sic patet. Omne enim abstractum formale dicit principium formale, quo solo, et quo toto, aliquid est tale quale nominatur per concretum illius; ut, albedo, quo aliquid est album. Ideo enim dicitur abstractum, quia ab aliis, quæ per accidens conveniunt, extra tractum est et separatum; ita quod nullum tale rationem subjecti (α) aut receptivi alterius naturæ includit; sed hoc convenit suo concreto, quod ideo dicitur concretum, quia cum aliis conjunctum est secundum rem vel rationem. Cum igitur esse sit tale abstractum, immo abstractissimum inter omnia, ipsum dicit præcisum formale entis in quantum ens, scilicet illud quo solo formaliter et quo toto est; hæc enim duo dicit omne abstractum. Tali autem formali, separato ab omni susceptivo, cum nihil sibi accideret (nec enim ipsum accideret alteri, nec subjiceretur alicui accidenti, nec ipsum cum alio esset in aliquo tertio), nullo modo posset (β) aliquid dici de illo nisi quod esset entis in quantum ens, scilicet quod pertinet ad perfectionem essendi. Et sic, cum dependere ab alio non sit entis in quantum hujusmodi, immo potius dicit imperfectionem essendi, sequitur quod tale esse non esset ab alio, et per consequens non esset esse creatum.

Forte adhuc dicetur quod argumentum non procedit. Quia divinum esse perfecte subsistit; et tamen adhuc de illo esse multa dicuntur quæ non conveniunt enti in quantum ens. Illud enim esse est Deus, et sapientia, et justitia, et est idem relationi et substantiæ, et est infinitum, independens etc. Igitur, a simili, posito quod esse angeli esset ipse angelus subsistens, nullo modo receptus, adhuc posset dici quod esset quid productum ab alio, quid intelligens, et multa alia, quæ non convenirent ei in quantum esset ens.

Ad quod dicitur quod instantia nulla est. Quia utique verum est quod divino esse, quia subsistit, nihil realiter accidit; nec ullum accidens, aut aliquid alterius speciei a Deo in se habet; immo quidquid est in eo est ipsum, nec est possibile quod aliquid sibi realiter accidat, propter rationem superius dictam. Et a simili, si esse angeli esset subsistens, non accideret sibi relatio dependentiæ ad causam a se distinctam essentialiter; immo quidquid esset in angelo, esset angelus, et consequenter æquaret divi-

(α) *non.* — *nihil ibi* Pr.
(β) *esse.* — Om. Pr.

(α) *subjecti.* — *objecti* Pr.
(β) *posset.* — *votest* Pr.

nam independentiam et simplicitatem; quapropter non esset creatura. Conceditur tamen quod subsistentia non tollit ab aliquo quin multa sibi conveniant alterius rationis, loquendo de ratione nostra, quæ illa quæ sunt unum re non intelligit unite. Sed omnia quæ sibi convenirent isto modo, convenirent ei per se, ita (α) quod nullum eorum esset (β) aliud ab eo, nec alterius speciei ab eo. Cum hoc tamen dico quod ipsi esse subsistenti nulla perfectio ad esse pertinens deficere posset, quantumcumque esset distincta ab esse secundum rationem. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 4, art. 2 : « Deus, inquit, est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi contineat in se. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem caloris, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse (γ) habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. » — Hæc ille. — Et, primo *Contra Gentiles*, cap. 28 : « Omnis nobilitas cujuscumque rei est sibi secundum suum esse. Sic ergo, secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis majorem vel minorem, dicitur esse, secundum hoc, magis vel minus nobilis; id est, si aliquid est cui perfectissime convenit virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quæ alicui rei conveniat. Sed rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei deesse posset de virtute albedinis; nam alicui subjecto aliquid de virtute albedinis deesse potest, ex defectu recipientis albedinem, quod eam secundum suum modum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut probatum est, habet esse (δ) secundum totam nobilitatem ipsius esse. Non potest ergo (ε) carere aliqua nobilitate, quæ alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter abest non esse; quia per modum per quem aliquid habet esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit. Ista vero quæ tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti, sed quia non habent esse secundum totum suum posse, sed participant esse secundum quemdam modum particularem et imperfectum. » — Hæc sanctus Thomas. Ex quo patet quomodo intelligenda est maxima illa in qua fundatur argumentum. Debet enim sic intelligi, quod nulli abstracto ultimata abstractione convenit aliquid alterius rationis, scilicet quod sibi realiter accidat, vel sit alterius speciei; sed omne tale abstractum habet omnem perfectionem naturæ suæ debitam, licet sit alterius rationis, et nullam imperfectionem provenientem ex defectu alicujus perfectionis pertinentis ad suam naturam. Cum igitur omnis perfectio attendatur secundum aliquod esse, et quælibet imperfectio penes aliquod non esse, sequitur quod ipsi esse subsistenti nihil accideret realiter, ac per hoc a nullo dependeret, nec esset ullo modo imperfectum, sed omnifariam et usquequaque perfectum.

Quarta ratio sancti Thomæ, ubi supra (2. *Contra Gentiles,* cap. 52) : « Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una; quamvis habentes illam naturam plures possint inveniri. Si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quæ sunt hominis vel quæ sunt bovis; jam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa; quia eædem differentiæ quæ sunt constitutivæ specierum, sunt divisivæ generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur per differentias sicut genus, sed per hoc quod est hujus vel illius, ideo magis est verum quod non potest esse per se exsistens nisi unum. Relinquitur ergo quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud præter ipsum est suum esse. » — Hæc ille.

Sed forte contra istam rationem instatur; quia ratio videtur non valere. Dicetur enim quod, si major propositio intelligatur de separatione naturæ ab omni distincto ab ea secundum rationem, tunc vera est. Sed ad hunc sensum non ponit adversarius esse angeli. Non enim dicit ipsum angelum esse (α) separatum ab omni distincto secundum rationem ab ipso; sed solum dicit illud separatum ab omni susceptivo distincto secundum rem a tali esse. Si autem major intelligatur de separatione naturæ ab omni distincto secundum rem a tali natura, tunc major falsa est. Nam natura generis non differt realiter a forma quam dicit differentia, ut patet 7. *Metaphysicæ*, p. 43; sed sola ratione. Dato ergo quod aliqua natura generis esset separata ab omni re ab ea distincta, adhuc ipsa haberet differentias per quas posset dividi. Et per consequens potest intelligi natura generis plurificata et subsistens, sicut natura

(α) *ita.* — Om. Pr.
(β) *esset.* — *est* Pr.
(γ) *esse.* — *se* Pr.
(δ) *esse.* — *eam* Pr.
(ε) *ergo.* — Om. Pr.

(α) *non enim dicit ipsum angelum esse.* — *quod dicit fore ipsum angelum existere* Pr.

aliqua subsistit et tamen est plurificata in multas species. Et sic videtur quod ratio nihil concludit.

Ad hoc dicitur quod instantia non valet. Quod patet. Nam licet natura generis et natura differentiæ non sint formæ totaliter diversæ, tamen aliquam diversitatem realem supponunt et requirunt in eo in quo sunt; ita quod genus sumitur a materia, non ultimate per actum terminata, sed quoddam esse ulterius specificabile habente; differentia autem sumitur ab ultimo complemento formæ. Et hoc in rebus materialibus; sicut hoc genus, corpus animatum, sumitur a materia substrata huic perfectioni indeterminatæ, scilicet habere vitam; hæc differentia vero, sensibile, sumitur ex perfectione superaddita; et sic de aliis. In rebus etiam immaterialibus, secundum quod ponit sanctus Thomas, 9. *Quolibeto*, q. 4, art. 1, ad 3um, genus sumitur ex ipsa natura substantiæ; sed differentia sumitur ex proportione illius substantiæ ad actum qui est esse. Patet ergo quod genus et differentia semper sumuntur, vel a diversis realitatibus inventis in re, aut ex eadem realitate, ad se et ad actum cujus susceptibilis est, comparata; et consequenter, semper supponunt diversitatem realem in re, scilicet vel materiæ et formæ, vel essentiæ et esse. Si igitur poneretur quidditatem generis ab omni quod realiter distinguitur ab ea separari, ibi non posset (α) inveniri ratio differentiarum quarumcumque per quas natura generis secaretur in multa. Animalitas enim separata, sic quod nullo modo sit in alio sicut in subjecto, nec sicut pars formalis in toto, non haberet rationalitatem; quia, si habet rationalitatem, ergo est conjuncta corpori organico, secundum exigentiam animæ rationalis; et est conjuncta multis accidentibus ab ea distinctis, puta consequentibus essentialiter speciem humanam; et est conjuncta ipsi esse humano per quod terminatur sua potentialitas, et multis aliis quæ requirit rationalitas, quæ tamen non requirebat animalitas. Ex quo sequitur quod animalitas, quandocumque conjungitur rationalitati, venit in compositionem in multis aliis rebus, ac per hoc se habet ut pars, et consequenter non subsistit; quod est contra suppositum. Et sicut probatum est quod animalitas separata non habet differentiam rationalitatis, ita nec irrationalitatis, ac per hoc nullam differentiam habet ipsius divisivam. Patet ergo finaliter quomodo propositio major assumpta, bene intellecta, nullam habet instantiam. Et quod dicitur de natura angeleitatis, dicitur quod si natura illius generis subsisteret sic quod nullo modo esset pars alicujus suppositi, sicut oporteret si ipsa esset suum esse, tunc pro certo ipsa nullo modo haberet differentias, et consequenter non posset (β) esse nisi una. Licet ergo ipsa subsistat per carentiam subjecti,

(α) *posset.* — *potest* Pr.
(β) *posset.* — *potest* Pr.

non tamen per carentiam suppositi, in quo est etiam distinctio realiter ab ea. Et ideo, quia non subsistit, plurificari potest.

Quinta ratio ejusdem Doctoris, ibidem (2. *Contra Gentiles*, cap. 52), talis est : « Si esse sit subsistens, nihil præter ipsum esse ei (α) adjungitur; quia, etiam in his (β) quorum esse non est subsistens, quod inest exsistenti præter ejus esse, est quidem exsistenti unitum, non autem est unum cum esse, nisi per accidens, in quantum est unum subjectum habens esse et illud quod est præter esse. Sicut patet quod Socrati præter suum esse substantiale inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali; non enim idem est esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse (γ) in aliquo subjecto, non remanebit aliquis modus quo possit ei uniri illud quod est præter esse. Esse autem, in quantum esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquod quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem, inquit sanctus Doctor, quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud præter Deum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quæ est præter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse ejus. » — Hæc ille.

Sed forte dicetur ad hanc rationem quod non concludit; quia, si esse separetur ab omni distincto secundum rationem ab eo, tunc nihil ei additur; sed non oportet, si esse sit (δ) subsistens isto modo quod non sit in aliquo realiter susceptivum ipsius esse, quod tale esse nullam patiatur additionem; et negaretur quod esse lapidis nihil habeat adjunctum, immo sicut lapis subjicitur accidentibus, ita ejus esse.

Ad hoc dicitur quod responsio nulla est; quia expresse contradicit Boetio, in *de Hebdomadibus*, hebdomade quarta, ubi dicit quod, *licet illud quod est aliquid possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil adjunctum habere potest;* sicut quod est calidum potest habere aliquid extraneum præter quam calidum, ut albedinem, sed ipse calor nihil potest habere præter calorem. Super quo dicit sanctus Thomas, exponens dictum libellum (lect. 2) : « Considerandum, inquit, est quod circa quodlibet abstractum, hoc habet veritatem quod non habet in se extraneum aliquid, quasi scilicet sit præter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quæcumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo ut quo aliquid est album; non autem est homo per aliquid, formaliter loquendo, nisi per illud quod ad rationem hominis pertinet; et, similiter, non est

(α) *ei.* — Om. Pr.
(β) *in his.* — Om. Pr.
(γ) *esse.* — Om. Pr.
(δ) *esse sit.* — *esset* Pr.

aliquid album, formaliter loquendo, nisi per illud quod pertinet ad rationem albi. Et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quæ significantur in concreto. Nam homo significatur ut quod habet humanitatem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem, non prohibetur habere aliquid aliud quod non pertinet ad rationem ipsius, nisi illud solum quod est oppositum illi. Et ideo homo et album potest aliud habere quam albedinem et humanitatem. » — Hæc ille. — Et intendit illud quod supra dixi, scilicet quod illud quod significatur per abstractum, est præcisa causa essendi tale quale significatur per concretum. Præcisa causa vero dicitur, secundum Linconiensem, *ubi supra*, quæ est completa, non diminuta, neque superflua; utputa, albedo est illud quo solo et quo toto aliquid est album; albedo enim, secundum omne et quodlibet sui, est principium quo aliquid est album, et nihil aliud requiritur præter ipsam ad formaliter albefaciendum. Sic in proposito. Esse, cum sit abstractum, non includit nisi illud quo aliquid actu est. Cum autem nihil distinctum realiter ab esse, sit illud quo ens formaliter est, ipsum esse non habet in se nisi esse. Si ergo tale esse subsistat, sic quod nec sit receptum in aliquo, nec se habeat respectu alicujus per modum partis, nihil esset in tali esse præter esse; et per consequens, non posset per aliquid diversificari; quia, nec per distinctiva formalia, nec per aliquod susceptivum illius, ut sæpe dictum fuit.

Sexta ratio trahi potest ex verbis ejus, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 2 : Quandocumque aliqua duo sunt idem realiter, oppositum unius non prædicatur de altero, ut patet; quia, ex hoc quod diffinitio et diffinitum sunt idem secundum rem, non potest diffinitio prædicari de opposito diffiniti. Si ergo essentia et esse exsistentiæ sunt idem, tunc non esse exsistentiæ nunquam poterit prædicari de essentia; quod patet esse falsum; quia, nulla rosa exsistente, hæc est vera, essentia rosæ non exsistit nec est, vel, essentia rosæ est non exsistens. Ergo, cum non esse vere prædicetur de essentia rosæ, non est idem, in rosa, essentia rosæ (α) et ejus esse exsistentiæ. Potest etiam ista ratio poni, sub aliis verbis, alia forma; scilicet : illud quod non est de intellectu essentiæ, immo est tale quod essentia potest vere intelligi sub opposito illius, non est idem realiter cum ipsa essentia; sed esse exsistentiæ non est de intellectu essentiæ creatæ, immo essentia cujuslibet creaturæ potest intelligi sub non esse; ergo nulla creata essentia est realiter idem quod suum esse.

Ad hanc rationem respondet Godofridus, in *Quodlibetis*, dicens quod, accipiendo essentiam et esse uniformiter, et utrumque in actu, vel utrumque in potentia, non potest essentia intelligi sub non esse vere; quia esse in actu non potest esse sub opposito ejus quod est in actu, nec esse in potentia sub opposito ejus quod est in potentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi non esse; quia essentia in potentia potest intelligi non esse in actu. Et similiter esse in potentia potest intelligi sub non esse in actu. Unde tot sunt esse, quot sunt essentiæ.

Sed ista responsio non valet, propter duo. Primum est, quia contradictio implicatur in distinctione quam facit; quia dicere quod esse actualis exsistentiæ, quandoque sit in actu, quandoque sit in potentia, est dicere quod sit et non sit. De ratione enim actualis exsistentiæ est actualitas essendi, scilicet quod sit. Unde, licet ens dividatur in actum et potentiam, tamen exsistere actu non dividitur in actum et potentiam, quia tenet se cum altero membro divisionis, scilicet cum actu. Unde, sicut abusio est dicere quod animal dividatur in rationale et irrationale, et postea quod rationale adhuc dividatur in rationale et irrationale, ita inconveniens est dicere quod ens dividatur in actum et potentiam, et iterum postea dividatur actus in actum et potentiam, aut potentia in potentiam et actum, sicut dictus Doctor facit. Hoc enim dato, talis divisio procedit in infinitum, ut patet manifeste consideranti. Sequitur etiam quod quodlibet dividentium erit æqualis ambitus et ampliationis, sive amplitudinis, sicut divisum, quia ens actu dividetur in tot sicut ens quod dividit. Unde, sicut inconveniens est ponere quod rationale sit æqualis amplitudinis cum animali, sic inconveniens est ponere quod actus et potentia sint æqualis amplitudinis cum ente simpliciter dicto; quod esset, si actus divideretur in actum et in potentiam, et potentia in potentiam et in actum (α). Et ideo, cum exsistere dicat actum essendi, non debet dici quod dividatur in exsistere in actu et in exsistere in potentia; quia exsistere nullo modo dicitur nisi de eo quod est actu. Essentia autem dicitur de illo quod actu non est. Et ideo patet quod non sunt idem essentia et exsistere, nec esse in actu et essentia.

Secundo deficit solutio; quia certum est quod intellectus vere potest intelligere essentiam sub non esse; unde vere intelligo modo rosam non esse. Sed esse exsistentiæ non possum intelligere sub non esse; quia, sicut non possum intelligere quidditatem lapidis sub negatione talis quidditatis, sic nec esse exsistentiæ sub non esse exsistentiæ. Ergo, cum possim intelligere rosam sub non esse exsistentiæ, planum videtur quod essentia rosæ non est suum esse. — Nec valet si dicatur quod esse exsistentiæ in potentia potest intelligi non esse, sicut rosa in potentia intelligitur non esse. Non valet, inquam; quia tale esse, ut dictum est, non est aliud quam

(α) *essentia rosæ.* — Om. Pr.

(α) *in actum et in potentiam et potentia in potentiam et in actum.* — *in actum in actu et in actum in potentia* Pr.

actualitas essendi. Actualitas autem non est in potentia ad esse, vel ad actualitatem essendi; unde non dicitur, proprie, quod forma sit in potentia ad formam, sed quod aliquid aliud, scilicet materia, est in potentia ad formam. Ergo multo minus exsistere, quod est actualitas formæ, vel compositi, est in potentia ad seipsum. Non enim est intelligibile quod rosa sit in potentia ad rosam.

Unde, ex hoc posset fieri novum argumentum pro conclusione. Quia essentia est in potentia ad esse exsistentiæ actualis. Sed esse exsistentiæ non est in potentia ad esse exsistentiæ actualis. Ergo essentia non est realiter ipsum exsistere, vel esse in actu.

Forte dicetur, eo modo quo dicit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 4), scilicet quod non est verum quin aliqua sint idem realiter et tamen oppositum unius prædicetur (α) de altero, dum tamen conceptibiliter distinguantur, conceptu quidem possibili ad esse et ab esse. Sic autem est de re concepta per modum fluxus et alicujus operationis, quod est concipere rem ut extra exsistentem in rerum natura; ille quidem conceptus non semper concomitatur rem conceptam modo quiescentis (β). Res quidem quæ nihil sunt, possunt concipi modo quiescentis (γ); ut patet de luce et calore. Cum autem nihil sunt, non potest eis attribui conceptus alicujus actus (δ) et operationis, puta lucere et calefacere; lux nempe non lucet, cum nihil est, et tamen conceptibilis est per modum lucis; nec tamen per exsistentiam lucis aliquid additur luci ex parte rei; quinimmo tota ejus realitas facta est. Qua quidem realitate posita in rerum natura, possunt de ipsa duo conceptus formari, unus quidem per modum habitus et quasi otiantis, alius vero per modum actus et operationis fluentis. Istorum autem conceptuum, primus remanet, tota re destructa et annihilata simpliciter; secundus autem non remanet; non quin quilibet dicat totam rem; sed quia secundus dicit eam modo perfecto et ultimato, cui repugnat omnis diminutio, quia re annihilata non est nisi diminute, puta in intellectu, ideo necesse est ut sibi repugnet attributio conceptus fluentis. — Hæc est sua responsio in forma.

Sed contra istam solutionem arguitur. Ponit enim quod aliqua sunt idem realiter, solis conceptibus distincta; quorum unius oppositum prædicatur de alio, vel prædicari potest. Ponit secundo quod de eadem re omnino, quandoque potest formari solum unicus conceptus, quandoque vero duo, nullo addito vel remoto ipsi rei.

Contra primum arguitur sic. Quantum repugnant albedo et nigredo, tantum vel plus repugnant esse exsistentiæ et non esse exsistentiæ, quia duo prima opponuntur contrarie, duo ultima contradictorie, et sumitur utrumque in abstracto. Sed per nullam potentiam fieri potest quod illud quod est albedo fiat nigredo, idem manens quod prius. Ergo per nullam potentiam fieri potest quod illud quod est modo esse actualis exsistentiæ, quandoque fiat non esse actualis exsistentiæ, idem manens. Sed si primum dictum hujus responsionis sit verum, scilicet quod aliqua modo sunt idem realiter, et tamen quandoque unius oppositum prædicatur de altero, loquendo de oppositis abstractis summa abstractione, et non sumptis in concreto, sequitur quod illud quod modo est esse exsistentiæ quandoque fiet non esse exsistentiæ vel econtra. Ergo sequitur quod illud dictum est falsum. Probatur ultima consequentia. Quia si (α) esse exsistentiæ quandoque prædicatur de essentia, et quandoque de eadem essentia prædicatur oppositum ipsius actualis exsistentiæ, sequitur quod essentia illa prius fuit esse exsistentiæ et postea fuit non esse exsistentiæ. Unde, pro certo, tantum inconveniens est, ponendo essentiam non realiter distingui ab esse, quod de essentia quandoque prædicetur oppositio exsistentiæ, sicut quod de nigredine quandoque prædicetur albedo.

Contra secundum dictum arguitur sic. Aut intelligis quod dum rosa non exsistit actu, potest intelligi quidditas rosæ non tamen exsistentia rosæ, et hoc quoad primam operationem intellectus; aut intelligis quod tunc, licet possit vere intelligi quod rosa est rosa, non tamen quod rosa exsistit, et hoc quoad secundam operationem intellectus. Si intendat primum dicere, false dicit. Quia, æque est in potestate mea concipere exsistentiam rosæ, sicut ejus quidditatem. Alias, si, non exsistente rosa, non possem concipere exsistentiam rosæ, tunc essem certus quando rosa exsisteret, et quando non; et ita de quacumque re mundi, quod est absurdum. Si vero intendat dicere juxta alium sensum, verum dicit, sed contra se. Quæritur enim cur non est ista vera, rosa exsistit, sicut ista, rosa est rosa. Aut hoc est quod, ad hoc quod rosa exsistat, non sufficit quidditas rosæ, sed oportet aliud addere quo formaliter exsistat; et si sic dicat, habetur propositum nostrum. Aut hoc est ideo quia rosa est nunc non esse, et quandoque erit esse exsistentiæ, nullo addito; et si sic dicat, habeo quod unum contradictoriorum sumptum in ultima abstractione mutatur in aliud; quod est inintelligibile, et contra Philosophum, primo *Physicorum*, p. 51, ubi Commentator: « Contrarium non mutatur in formam contrarii; frigus enim non recipit caliditatem, nec alteratur in eam. »

Septima ratio potest haberi ex dictis sancti Thomæ, secundo *Quolibeto*, q. 2, art. 1. Et est talis. Illud non participat aliquid, quod habet totum illud; quia hoc est contra vocabulum et rationem participandi.

(α) *prædicetur*. — *prædicatur* Pr.
(β) *quiescentis*. — *quietis* Pr.
(γ) *quiescentis*. — *quietis* Pr.
(δ) *actus*. — Om. Pr.

(α) *si*. — Om. Pr.

Unde, quia Deus habet totum esse, non participat illud. Ergo quod habet totum esse secundum totam rationem suam et secundum totum suum modum essendi, non participat esse; unde non dicimus quod angelus participet essentiam suam; quia non habet essentiam secundum partem, sed secundum totum. Sed omnis creatura participat esse; unde hoc esse quod angelus habet, participatum est, et tamen essentia non est participata, ut ostensum est. Ergo non sunt idem esse et essentia.

Sed ad hanc rationem respondetur dupliciter. Primo, secundum Henricum, in *Quodlibetis* suis. Dicit enim quod creaturam participare esse (α) a Deo, qui est ipsum esse per essentiam, potest intelligi dupliciter. Primo modo, intelligendo essentiam creaturæ ut aliquid substratum, et ipsum esse quo participat, ut aliquid in illa (β) receptum tanquam formam quamdam essendi qua dicitur esse, ad modum quo corpus dicitur album, recepta in se forma albedinis; ita quod quælibet essentia creata se habet ad Deum, qui est esse per essentiam, sicut aer ad solem illuminantem. Et ista imaginatio, inquit, est phantastica; et secundum illam procedit argumentum. Alius vero modus intelligendi creaturam participare esse est quod intelligamus ipsam essentiam creaturæ ut aliquid abstractum per intellectum, indifferens ad esse et non esse, quod de se est quoddam non ens, habens tamen formalem ideam in Deo, per quam in Deo est ens quoddam antequam fiat in propria natura, et tunc fit ens in actu quando Deus ipsam facit ad similitudinem suæ ideæ formalis; et ex hoc dicitur participare esse, quia ejus similitudo expressa in effectu ab illo esse ponitur quod est Deus; quæ quidem similitudo cadit in ipsa essentia rei; quia ipsa essentia, in quantum est effectus Dei, est quædam similitudo esse Dei. Et isto modo intelligenda est participatio esse. Ergo, secundum istam responsionem, major est vera primo modo, sed falsa secundo modo; sed minor negatur ad primum sensum, et conceditur in secundo.

Dicetur secundo, secundum viam Aureoli (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 4), qui sic respondit in forma. Dicendum, inquit, quod essentia non participat esse realiter, sed tantum conceptibiliter, in quantum conceptus esse non concomitatur essentiam in rebus creabilibus et quæ possunt annihilari. Illis namque annihilatis, etsi remaneat conceptus essentiæ formalis (γ) in mente, attribui tamen non potest ei conceptus operationis et esse. Propter quod talia dicuntur participare esse; quia habent aliunde suam realitatem, qua habita, attribui potest (δ) eis prædictus conceptus. Essentiam autem non dicuntur participare; quia concipi possunt per modum quietis et formæ, etiam dum sunt nihil. Unde, non habent ab alio quod concipiantur per modum essentiæ; habent tamen ab alio quod circa ipsa concipiatur conceptus fluxus et esse. » — Hæc ille.

Sed neutra istarum responsionum valet. Et (α) arguo contra primum respondentem. Esse creaturæ, secundum ipsum, dicitur participatum, quia est quædam similitudo divini esse; et quidam effectus illius; et essentia dicitur participare esse, quia est indifferens ad esse et non esse. — Tunc sic : esse actualis exsistentiæ non est indifferens ad esse actualis exsistentiæ et ad non esse actualis exsistentiæ; sed essentia, secundum eum, est indifferens ad illa; ergo essentia creaturæ non est realiter ipsum suum esse actualis exsistentiæ. Tenet consequentia de se. Major probata fuit in præcedentibus; quia, sicut albedo non est realiter indifferens et in potentia ad seipsam et ad suum oppositum, sic nec esse exsistentiæ est realiter (β) indifferens aut in potentia ad se et suum oppositum. — Secundo. Quia, si ex hoc essentia dicitur participare esse, quia est quædam similitudo divini esse; a simili, esse creaturæ participabit esse, cum sit similitudo quædam divini esse. Consequens est falsum; et contra Boetium, in *de Hebdomadibus*, ubi, tertia Hebdomade, dicit sic : *quod est participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat.* — Tertio. Ista distinctio est expresse contra mentem Boetii, qui, eodem libro, Hebdomade secunda, sic dicit : *Quod est, accepta forma essendi, est atque consistit.* Ex quo patet quod ille primus modus intelligendi participationem non est phantasticus, immo verus; cum, secundum mentem et verba Boetii, essentia accipiat formam essendi a Deo, sicut aer lumen a sole. Per formam autem essendi, intelligit esse actualis exsistentiæ, quo aliquid dicitur esse, juxta illud sextæ Hebdomadis : *Omne quod est participat eo quod est esse ut sit.* Et Hebdomade tertia, dicit : *Fit autem participatio cum aliquid jam est; est autem aliquid cum jam esse suscepit.* — Quarto. Quia, secundum istam solutionem, non plus creatura participat alio quam Deus. Consequens est falsum. Tenet consequentia; quia, si essentia creaturæ est esse non receptum, sicut et Deus est esse non receptum, tunc, cum esse nullo participare possit, ut dicitur in tertia Hebdomade, sed solum illud quod accipit formam essendi, sequitur essentiam creaturæ non plus participare alio modo vel aliquid quam essentiam divinam. — Quinto. Sequitur quod, sicut Deus nulli substat accidenti, ita nulla creatura. Tenet consequentia; quia, ut dicit Boetius, Hebdomade quarta : *Illud quod est, habere aliquid præter quam ipsum quod est potest; ipsum vero esse nihil præter se habet admixtum.* — Sexto. Sequitur quod non

(α) *esse.* — Om. Pr.
(β) *illa.* — *illo* Pr.
(γ) *formalis.* — *formabilis* Pr.
(δ) *attribui potest.* — *attribui tamen non potest* Pr.

(α) *Et.* — Om. Pr.
(β) *realiter.* — Om. Pr.

plus esset Deus simplex quam creatura. Tenet consequentia; quia, secundum Boetium, ibidem, Hebdomade octava : *Omne simplex, esse suum et illud quod est unum habet; omni autem composito aliud est esse, aliud ipsum quod est.* Ex quo patet quod, si essentia creaturæ sit suum esse, quod vel ipsa est simplex sicut Deus, vel Deus ita compositus sicut creatura.

Contra secundam solutionem arguitur per Boetium, ibidem, Hebdomade secunda, dicentem : *Diversum est esse et illud quod est.* Quod si dicatur illam diversitatem debere intelligi conceptibiliter, vel secundum intentionem, sicut dicti doctores exponunt, non valet expositio. Nam contradicit expresse illi quod sequitur in eadem Hebdomade, scilicet : *Quod est, accepta forma essendi, est atque subsistit;* et illi quod dicitur in secunda Hebdomade, scilicet : *Fit autem participatio cum jam aliquid est; est autem cum jam esse suscepit.* Ex quibus verbis, scilicet suscipere esse, et accipere formam essendi, patet inter quod est et esse oportere intelligi aliqualem differentiam ex parte rei. Ista etiam expositio contradicit commentatori, super Boetium, dicenti quod creatura alio est et alio aliquid est, etsi non ex diversis subsistentibus, et constat quod ipsum quod est (α) concretum atque compositum est. In quo exprimit quod illud quo creatura exsistit, et illud quo est illud quod est, licet non sint duo subsistentia, tamen ad invicem faciunt compositionem; ac per hoc sunt realiter distincta. Quod etiam aperit Boetius, Hebdomade sexta, dicens : *Omne quod est subsistens participat eo quod est esse,* non ut aliquid sit, sed *ut eo sit; alio vero participat, ut aliquid sit.* Ex quibus patet quod omnes istæ glossæ deficiunt. Quod etiam Aureolus, ipsa veritate coactus, concedit, in hoc quod dicit Boetium forte fuisse opinionis nostræ. Nulli etiam debet esse dubium hujus mentis Philosophum exstitisse, cum ipse dicat 2. *Posteriorum*, cap. 2, juxta signationem Linconiensis (cap. 4, t. c. 7): *Illud autem quod est quid est homo, et esse hominem, aliud est; et per demonstrationem dicimus necessarium esse demonstrare omne quia est, nisi substantia sit; esse autem non est substantia ulli.* Commentator etiam, 3. *de Anima*, commento quinto, sic dicit : « Nulla forma liberata est a potentia simpliciter, nisi prima forma; quæ (β) nihil intelligit extra se, sed essentia ejus est quidditas ejus; sed (γ) aliæ formæ diversantur in essentia et quidditate, quoquomodo. » Et intelligit per quidditatem, illud quod est; et per essentiam, illud quo est.

Et hæc sufficiant de prima conclusione.

Secunda conclusio principalis hujus articuli est ista : Quod esse creaturæ non sic se habet ad illud quod est, vel ad quidditatem creaturæ, omnino consimiliter sicut forma substantialis ad materiam.

(α) *et constat quod ipsum quod est.* — *constat ipsum* Pr.
(β) *quæ.* — *quia* Pr.
(γ) *sed.* — *et* Pr.

Probatur ista conclusio per sanctum Doctorem, secundo *Contra Gentiles,* cap. 54 : « Non est autem, inquit, ejusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit compositio ex actu et potentia. Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur; sed materia est pars substantiæ. Secundo, quia ipsum esse non est proprius actus materiæ, sed substantiæ totius; ejus enim est actus ipsum esse, de quo dicere possumus quod sit; esse autem non dicitur de materia, sed de toto; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est. Tertio, quia nec forma est ipsum esse; sed se habent secundum ordinem. Comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucens esse, vel sicut albedo ad album esse. Deinde etiam ad ipsam formam comparatur esse, ut actus. Per hoc enim, in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiæ, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Unde, in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est secundum quod est essendi principium. Ipsa autem substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quæ non sunt ex materia et forma compositæ, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est; ipsum autem esse est actus quo est. Et propter hoc, in eis est unica tantum compositio actus et potentiæ, quæ scilicet est ex substantia et esse, quæ a quibusdam dicitur, ex quod est et esse, vel ex quo est et quod est. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiæ : prima quidem, ipsius substantiæ, quæ componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia, jam composita, et esse, quæ etiam potest dici ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiæ est in plus quam compositio materiæ et formæ. Unde, materia et forma dividunt substantiam materialem; potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quæcumque consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis (α) materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici; quæcumque vero sunt propria materiæ, et

(α) *substantiis.* — *substantialibus* Pr.

formæ, in quantum hujusmodi, sicut sunt generari et corrumpi, et alia hujusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis. » — Hæc sanctus Thomas, ibidem.

Sciendum tamen quod, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 5, art. 2, ponit eamdem conclusionem; sed videtur in aliquibus dissentire ab hoc quod dictum est. Ait enim sic : « Differt autem quod est, et materia; quia quod est dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde, in omnibus illis in quibus est compositio formæ et materiæ, est etiam compositio ex quod est et quo est. In compositis autem ex materia et forma, quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quæ dat esse materiæ. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse; sicut illud quo curritur est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura, quæ relinquitur ex conjunctione formæ cum materia; ut humanitas; præcipue secundum ponentes quod forma, quæ est totum, quæ dicitur quidditas, non est forma partis; de quibus est Avicenna. » — Hæc ille. — In quo loco, dicit quod essentia et forma, quodlibet illorum potest dici quo est; in secundo autem *Contra Gentiles,* ut recitatum est, dicit oppositum. — Item, hic dicit quod suppositum est quod est; in secundo autem *Contra Gentiles,* dicit quod essentia est ipsum quod est.

Sed dico quod hoc non est contradictio, nisi secundum apparentiam. Nam, cum dicit, secundo *Contra Gentiles,* quod solum esse est illud quo est, intelligit de quo est formaliter; non autem de quo est causaliter, quasi effective. Unde ipsum esse est illud quo aliquid est formaliter, et ultimate, sicut actu essendi; sed per formam vel essentiam, aliquid est, non illo proprie, sed quasi per illud quod est principium ipsius esse. Res ergo est solo esse, sicut actu essendi; sed res est sua forma, sicut illo quod dat esse. — Similiter, nulla est contradictio, quoad aliquid, de ly quod est. Cum enim dicit quod suppositum est ipsum quod est, loquitur de illo quod proprissime est; quo modo, essentia, differens a supposito et non subsistens, non potest dici esse; et ideo, primo *Sententiarum,* quoad hoc proprie locutus est. Sed cum alibi dicit quod essentia est illud quod est, non loquitur ita proprie, si substantiam dicat essentiam rei. Et causa est, quia ipsum quod est, proprie sumptum, dicit illud quod sic est quod est, quod nullo modo est quo aliud est; est enim ultimatum in tali ordine actuum et actuabilium, incipiendo ab actibus. Nam, quod est, sic est actuatum quod non actuat. Taliter autem accipiendo quod est, constat quod solum suppositum, quod non est in alio, dicitur ipsum quod est; et non essentia. Nam essentia est forma suppositi; et ideo non est ultimum quod est. Sed se habet ut quod, respectu formæ partis et respectu actus essendi. Sed ulterius se habet ut quo respectu suppositi. Non ergo dicitur ita proprie quod est, sicut suppositum; nec ita proprie quo est, sicut actus essendi. De hoc dicitur tertia parte, q. 17, art. 2.

Tertia conclusio est quod esse exsistentiæ non se habet omnino similiter ad substantiam vel essentiam creaturæ sicut accidens ad subjectum, accipiendo accidens proprie pro quidditate accidentali reposita in aliquo novem generum accidentis.

Probatur conclusio per dicta sancti Thomæ, *de Potentia Dei,* q. 5, art. 4, ad 3um; quod argumentum fuerat tale : « Nihil quod est per accidens est infinitum; sed esse cujuslibet creaturæ est per accidens, ut Avicenna dicit; unde, et Hilarius, in lib. *de Trinitate* (7, n. 2), Deum a creatura distinguens, dicit : *Esse non est accidens Deo;* ergo nulla creatura in infinitum durabit. » Ecce argumentum. Et respondet : « Dicendum quod esse non dicitur accidens, quasi sit in genere accidentis, loquendo de esse substantiæ; est enim actus essentiæ; sed per quamdam similitudinem, quia non est pars essentiæ, sicut nec accidens. Si tamen esset in genere accidentis, nihil prohiberet quin in infinitum duraret. Per se enim accidentia, ex necessitate suis substantiis insunt; unde, et nihil prohibet ea in perpetuum esse. Sed accidentia quæ per accidens insunt, nullo modo in perpetuum durant, secundum naturam. Hujusmodi autem esse non potest ipsum esse substantiale, cum sit actus essentiæ. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 8, in expositione litteræ, ubi sic arguit contra illud Hilarii : *Esse non est accidens Deo.* Contra dicit sanctus Thomas : « Videtur quod nec alicui creaturæ, cum nihil sit essentialius rei quam suum esse. » Et tunc respondet : « Dicendum, inquit, quod accidens dicitur illud quod non est de intellectu alicujus; sicut rationale dicitur animali (α) accidere. Et ita cuilibet quidditati creatæ (β) accidit esse; quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari utrum homo habeat esse. » — Hæc ille.

Idem ponit, secundo *Quolibeto,* q. 2, art. 1.

De hoc sanctus Thomas, super 4. *Metaphysicæ* (lect. 2), sic scribit : « Esse rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia (γ) essentiæ; et ideo, hoc nomen, ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum ipso nomine quod imponitur ab

---

(α) *animali.* — *alicui* Pr.
(β) *creatæ.* — *creaturæ* Pr.
(γ) *principia.* — *principium* Pr.

essentia. — In hoc autem Avicenna aliter sensit. Dicit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re, quæ habet esse ab aliquo alio, aliud est esse, et aliud est res ipsa et substantia seu essentia ejus. Hoc autem nomen, ens, significat ipsum esse. Significat igitur, ut videtur, aliquid additum essentiæ. — Sed in hoc non recte dixit. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod esse creaturæ, quo formaliter est actu, non est Deus, nec est proprie creatura, nec est proprie ens vel quod est.

Probatur conclusio. Quod enim Deus non sit esse creaturæ, quo formaliter est, probat multipliciter sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 26; et 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 2; et 1 p., q. 3, art. 8. Et motiva ejus sunt multa. Præsertim, quia nullius creaturæ esse fuit ab æterno. Tum etiam quia Deus non unitur rebus; nihil autem est vicinius rebus quam suum esse. Tum quia esse rei finitur secundum capacitatem recipientis; Deus autem est infinitus.

Secunda pars conclusionis, scilicet quod esse non sit proprie creatura, probatur. Nam, sicut dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 4 : « Creari est fieri. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde, illis proprie convenit fieri, et creari, quibus convenit esse. Quod quidem proprie convenit subsistentibus; sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ; sive sint composita, sicut sunt substantiæ materiales. Illi enim (α) proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formæ autem, et accidentia, et hujusmodi, non dicuntur entia (β), quasi ipsa sint, sed quia eis est aliquid; sicut albedo, ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est album. Unde, secundum Philosophum (7. *Metaphysicæ*, t. c. 2), accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia, et formæ, et hujusmodi, quæ non subsistunt, magis sunt coexsistentia (γ) quam entia, ita debent dici magis concreata (δ) quam creata. Proprie vero creata, sunt subsistentia. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, cum, secundum eum, esse, quo creatura formaliter est, non subsistat, quod ipsum non creatur proprie, sed concreatur. Et consequenter, non est proprie creatura; sed concreatum quid.

Item, ibidem, in solutione ad primum, sic ait : « Cum dicitur prima rerum creatarum est esse, ly esse non importat (ε) subjectum creationis, vel subjectum creatum; sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam, ex eo dicitur aliquid creatum quod est ens; non autem ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali. Et est similis modus loquendi ac si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur sit coloratum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod secundum eum, esse non proprie dicitur ens, sed dicitur quo aliquid est; nec proprie dicitur res creata, sed concreata, vel ratio creationis. Ex quo patet tota conclusio.

Eamdem probationem ponit 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 4.

Item, 1 p., q. 90, art. 2, ostendit quod sola subsistentia proprie sunt et proprie fiunt.

Quinta conclusio est quod aliquod esse est ipsa essentia creaturæ, aliquod vero esse est actualitas ejus, et aliquod esse non est hoc nec illud.

Ista conclusio probatur ex dictis sancti Thomæ, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, ad 1um, ubi ponit sequentia verba : « Sciendum, inquit, quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse, ipsa quidditas vel natura rei; secundum quod dicitur quod diffinitio est oratio significans quid est esse rei; diffinitio autem significat quidditatem rei. Alio modo dicitur esse, ipse actus essentiæ; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animæ actus; non quidem actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse, quod significat veritatem compositionis in propositionibus; secundum quod, est dicitur copula; et secundum hoc est in intellectu componente et dividente, quantum ad sui complementum, sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiæ. » — Hæc ille.

Eamdem ponit distinctionem, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 2, art. 2. Primum enim et tertium membrum ponit in corpore articuli; sed secundum membrum distinctionis ponit in responsione ad quartum argumentum. Ex qua distinctione patet conclusio pro qualibet sui parte. Prima quidem, ex prima parte distinctionis; secunda, ex secunda; tertia vero, ex tertia.

Eamdem distinctionem ponit in multis aliis locis, præsertim quoad secundum et tertium membrum; utpote, 3 p., q. 17, art. 2; et *Quolibeto*, 9, q. 2, art. 2, ubi sic dicit : « Esse dicitur dupliciter, ut patet per Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 7); et in quadam glossa Origenis super principium Joannis. Uno modo, secundum quod est copula verbalis, significans compositionem cujuslibet enuntiationis quam anima format; unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animæ componentis et dividentis; et sic esse attribuimus omni ei de quo propositio formari potest, sive sit ens, sive privatio; dicimus enim cæcitatem esse.

(α) *enim.* — *autem* Pr.
(β) *entia.* — *esse* Pr.
(γ) *coexsistentia.* — *coexistentes* Pr.
(δ) *concreata.* — *communicata* Pr.
(ε) *importat.* — *importabat* Pr.

Aliud dicitur esse, actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis, quæ in decem genera dividuntur. » — Hæc sanctus Thomas. — Tale autem esse, secundo modo dictum, ut ponit Ægidius, primo *Quolibeto*, q. 7, nihil aliud est quam quædam actualitas impressa omnibus entibus a primo ente. Nulla enim essentia creaturæ est tantæ actualitatis, quod possit actu exsistere, nisi ei imprimatur actualitas quædam a primo ente; et illa actualitas impressa vocatur esse. Sicut ergo res corporales, aliæ a quantitate, non sunt actu de se extensæ, sed sunt in potentia ut extendantur per quantitatem; sic omnes aliæ naturæ a primo ente de se non exsistunt actu, sed sunt in potentia ad esse. — Hæc Ægidius. — Cui concordat sanctus Thomas, 1 p., q. 3, art. 4, dicens quod « esse est actualitas omnis formæ vel naturæ; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; oportet igitur quod esse comparetur ad essentiam sicut actus ad potentiam ». — Hæc sanctus Thomas. Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Henrici. — Quantum ad secundum articulum moventur dubitationes. Unde, contra primam conclusionem arguitur a multis, potissime Henrico, Godofrido, Gerardo de Carmelo, et Aureolo. Unde Henricus, primo *Quolibeto*, q. 7, arguit sic.

Primo. Quoniam, si nihil in creaturis haberet esse per essentiam suam, sed per rem additam suæ essentiæ, nihil in creaturis esset ens per se.

Secundo. Quoniam, si illud esse sit res aliqua super essentiam creaturæ, cum non sit dare quod sit Deus et res increata, ergo esset res creata. Res autem quælibet creata, de se habet non esse, sed si habet esse, hoc est participatum et acquisitum. Si ergo esse participatum et acquisitum, semper aliud re est (α) ab eo cui acquiritur et a quo participatur, de illo esse illius rei additæ primæ creaturæ per quam habuit esse quæro utrum sit aliud re ab esse illius rei cui acquiritur. Et tunc, aut erit procedere in infinitum, aut status erit in aliqua essentia cui acquiritur esse, quod nullo modo est aliud re ab illa essentia cui acquiritur. Et qua ratione statur in una essentia et natura creata, eadem ratione in qualibet natura.

Tertio. Quoniam illud esse, quod ponitur esse re aliud ab essentia quæ ipsum participat, quæro: aut est substantia, aut accidens; medium enim non est ponere nisi in Creatore, qui neque est substantia, neque accidens prædicamenti alicujus; et in libro Alpharabi *de Divisione scientiarum*, dicitur quod omne quod est, aut est substantia, aut accidens, aut Creator substantiæ aut accidentis. Si dicas quod sit accidens, sequitur quod substantia habet esse per suum accidens, et ita non per se et primo; sed accidens illud per quod habet esse, magis est ens per se et primo; quod est contra philosophiam et omnem rationem. Esto etiam quod sit accidens, dic in quo prædicamento accidentis est. Quod si attentes, novem genera accidentium non sufficiunt tibi. Si dicas quod sit substantia, aut ergo (α) materia, aut forma, aut compositum. Si materia (β), et habebit tunc materia materiam, aut forma habebit esse per materiam, aut compositum erit ex (γ) materia alia a qua habet esse; quæ omnia sunt absurda. Si dicas compositum, hoc non potest esse; quia omnis talis substantia est per se subsistens. Si dicas quod forma, quia ibi vis esse, aut ergo substantialis, aut accidentalis. Si accidentalis, per illam non habet esse substantia, ut dictum est. Si substantialis, aut est per se subsistens; et tunc est essentia quædam et intelligentia quæ habet esse per suam essentiam a se indifferentem. Si vero sit alteri inhærens et informans, tunc ipsa est essentia rei, vel pars essentiæ, quæ in ipsa creatur. Et sic, omnibus modis oportebit dare quod quælibet res habet esse per suam essentiam, ut esse non sit res aliqua addita essentiæ. — Hæc ille in forma.

II. Argumenta Guidonis vel Gerardi de Carmelo. — Arguit etiam Guido, vel Gerardus de Carmelo, 5. *Quolibeto*, q. 9. **Primo** sic. Illa sunt idem realiter, quæ eadem generatione generantur primo et corrumpuntur. Sed non minus una generatione generatur exsistens homo, et homo, quam homo et hic homo. Igitur, etc. Minor probatur tripliciter. Primo, nam per se terminus generationis est natura, 2. *Physicorum* (t. c. 14), et 2. *de Anima* (t. c. 58); et per se terminus generationis est esse actu compositi, 7. *Metaphysicæ* (cap. 7, t. c. 26, 27); namque redditur ratio, quare compositum sit et non pars, quia ejus est esse. Igitur, eadem generatione (δ) generatur natura hominis, et esse illius. Secundo, quia, sicut generationis unius est unus per se terminus quo, sic est unus per se terminus quod. Sed terminus generationis quo est forma, quæ seipsa et nullo alio dat esse. Ergo per se terminus generationis quod, est compositum ex materia et forma et nullo alio formaliter exsistens, sicut habens esse. Tertio,

(α) *est.* — Om. Pr.

(α) *substantia.* — Ad. Pr.
(β) *Si materia.* — Om. Pr.
(γ) *ex.* — Om. Pr.
(δ) *generatione.* — *ratione* Pr.

quia Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 15), dicit quod generatum est unum, quia generans transfert illud quod erat in potentia ad actum; ita quod, ut Commentator dicit, ibidem, translatio non largitur multitudinem, sed perfectionem, eo quod eadem realitas, quæ erat in potentia, est, per translationem, in actu. Modo, certum est quod realitas quæ erat in potentia, nihil dicit nisi materiam cum forma possibili. Igitur, cum est actu, non dicit nisi materiam cum actu perficiente; et ita ipsum generatum non dicet aliud esse formaliter quam materiam et formam, quæ pertinent ad essentiam. Unde Philosophus, ponens principia intrinseca producti in esse, nunquam posuit nisi materiam et formam, 1. *Physicorum*, primo *de Generatione,* 7. et 8. *Metaphysicæ* et 12. Constat autem quod, si esse esset actus distinctus a materia et forma unitis in re creata et facta, investigasset, ultra materiam et formam, tertium principium generati; quod non fecit; præsertim, cum omnis processus terminetur ad esse exsistentiæ.

Secundo arguit sic. Substantia naturaliter prior est omni accidente absoluto. Quod patet, quia causa est prior suo effectu; sed exsistentia subjecti est causa exsistentiæ accidentis, cui inesse est esse (α); unde est ens, quia entis, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 2); quia hoc esse in esse alterius; ubi Commentator dicit : Individuum substantiæ prius est individuo accidentis, eo quod nihil inest alicui ut subjecto, nisi illud quod subjicitur habeat esse. — Confirmatur, secundum sanctum Thomam, qui non ponit nisi unam formam in composito. Quia, in generatione, forma substantialis immediate unitur materiæ primæ; ita quod omnia accidentia absoluta sequuntur naturaliter substantiam generatam. Et ita, in illo priori, est substantia actu, ante omne accidens absolutum. Igitur, esse quod habet substantia generata actu ante omne accidens absolutum, est substantia; quia substantiæ absolutæ non est accidens principium aut ratio prima essendi, 1. *Physicorum* (t. c. 65). Sed non est sola materia; nec sola forma, quia sola forma non est totum esse compositi. Igitur est substantia composita. Et similiter potest argui de substantia simplici; quia eo primo exsistit, quo primo est actu; quia esse est illud quo aliquid est actu. Sed natura rei simplicis est essentialiter actus. Igitur substantia (6) simplex, sua natura, et nullo alio superaddito, exsistit.

Tertio arguit. Non minus perficit actus substantialis in esse actu, quam accidentalis, cum actus substantialis det esse simpliciter. Sed actus accidentalis dat seipso, et nullo alio, esse accidentale; ut albedo dat seipsa esse album actu, dum actu perficit, nec requiritur aliud esse præter naturam albedinis et subjecti susceptivi. Igitur actus substantialis, qui est forma, dum seipsa actu perficit materiam, dat esse actu; puta forma ignis actu perficiens materiam dat esse actu in esse exsistentiæ ignis, nec requiritur aliud esse præter materiam et formam actu unitam.

Quarto arguit, ut dicit, ex principiis sancti Thomæ qui probat quod in composito non est nisi una forma, quia quod advenit alicui post completam essentiam, est necessario accidens, quia advenit habenti formam et actum. Igitur, si esse differat ab essentia, advenit enti habenti formam et actum; et per consequens, esse est accidens; et sic, substantia non est actu per se, sed per accidens.

Quinto, per eadem principia. Nam sanctus Thomas, alia forma, arguit in dicto proposito, quia prima substantia non esset unum per se, quia includeret plures actus. Sed si per rem additam prima substantia esset exsistens, ipsa includeret plures actus; et ita prima substantia non esset unum per se.

Sexto. Quia, secundum eum, hic homo, et homo, non esset idem; quia hic homo dicit naturam cum essentia; homo autem, solum dicit naturam; et ita hic homo compararetur ad hominem, ut totum reale ad suam partem; et est contra Philosophum, 7. *Metaphysicæ,* et pluribus locis.

Septimo arguit. Quia, sicut substantia est una per se, ne sit processus in infinitum, sic videtur per se exsistere; quia quæram, aut per se exsistit, aut per aliud, et sic de illo in infinitum. Nec valet, si dicatur quod esse non est quod exsistit, sed quo exsistit. — Tum quia sic posset impediri ratio Commentatoris; quia unitas non est una, sed est (α) quo aliquid est unum; et tamen ratio illa conceditur procedere. Igitur et hic; quia non magis est dubium de unitate quam de esse. Tum quia transcendentia, ratione suæ communitatis, de quibus prædicantur in concreto, prædicantur in abstracto; nam unitas est unum, et quod est ens est essentia. Tum tertio, quia non minus est de transcendentibus exsistere quam unum; quia, sicut omne ens est unum, ita omne ens exsistit, et sicut est ens in potentia, ita est exsistens in potentia. Ex hoc ulterius arguo, secundum Philosophum, 10. *Metaphysicæ :* Transcendentia convertibilia cum ente, non aliud prædicant quam substantiam et naturam ejus de quo dicuntur. Et ratio est, quia quandocumque aliqua in creaturis sunt idem realiter, de quo prædicatur unum per realem identitatem prædicatur reliquum. Sed transcendentia sunt idem realiter. Igitur, cum exsistentia sit transcendens, sicut est res vel natura, cum natura non differat ab eo cujus est, sequitur quod exsistere non differt ab eo cujus est.

Octavo arguit. Resolutio rei stat in his (6) ex quibus consistit ipsa res. Sed res exsistens non resol-

(α) *cui inesse est esse. — cui inest* Pr.
(6) *substantia. —* Om. Pr.

(α) *est. — esset* Pr.
(6) *his. — ea* Pr.

vitur nisi per resolutionem principiorum pertinentium ad naturam et quidditatem ejus; ut corruptio Socratis, qua fit non exsistens, non consistit nisi in separatione animæ a corpore. Igitur non alio Socrates exsistit nisi per animæ et corporis unionem. Unde, ad exsistentiam rei non plus requiritur, nisi realis entitas essentialis actualitatis. Quare enim essentia rosæ non exsistit? quia non est realis entitas secundum propriam essentiam et naturam, sed est solum in potentia suarum causarum; ideo non est realis essentia, nisi in potentia. Ita quod rosa, eo modo quo est secundum esse essentiæ, est secundum esse exsistentiæ. Unde, sicut rosa est essentia et res non actu, sed in potentia, ita exsistit in potentia et non in actu. Quia tamen exsistentia magis concernit actum quam essentia, ideo, secundum rationem, magis verificatur essentia, de non ente actu, quam exsistere.

III. Argumenta Godofridi. — Arguit etiam Godofridus, in *Quodlibetis*, **Primo** sic. Abstractum enim et concretum, solum grammaticaliter distinguuntur. Sed esse et essentia distinguuntur sicut abstractum et concretum; essentia namque est nomen abstractum ab esse, sicut humanitas ab homine. Ergo videtur quod solum grammaticaliter distinguantur.

Secundo arguit. Quia (α) Augustinus dicit, 5. *de Trinitate* (cap. 2), quod, *sicut ab eo quod est sapere dicta est sapientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia.* Sed sapere et sapientia solum grammaticaliter distinguuntur; sicut cursus et currere, lux ac lucere. Igitur esse et essentia solum differunt grammaticaliter.

Tertio arguit. Quæ differunt solum sicut nomen et verbum, solum differunt grammaticaliter. Sed esse et essentia se habent sicut nomen et verbum, quia, sicut calor et calere, cursus et currere. Igitur.

Quarto. Sicut se habet vita ad vivere, sic se habet essentia ad esse; vivere namque viventibus est esse, secundum Philosophum, 2. *de Anima*. Sed vita et vivere solum differunt sicut nomen et verbum. Ergo hoc modo differunt essentia et esse.

Quinto arguit. Si essentia et esse componunt sicut actus et potentia: aut essentia est in potentia simpliciter, aut secundum quid. Si in potentia simpliciter, sequitur quod sit materia; et esse, forma substantialis. Si vero sit in potentia secundum quid, tunc erit in actu simpliciter; et per consequens, erit in actu simpliciter sine esse; quod est impossibile. Ergo essentia et esse non componunt ens creatum.

Sexto arguit sic. Omne esse est a forma. Aut ergo est ipsamet forma, aut aliquid effectum a forma. Si ipsamet forma, habetur propositum; quia forma est pars essentiæ. Si vero sit aliquid derelictum a forma, tunc effectus causæ formalis est effectus causæ efficientis; quod est falsum, cum hæc sit differentia, inter causalitatem efficientis et formæ, quod effectus formalis est ipsamet forma. Ergo non potest poni quod esse sit aliud ab essentia.

(α) *quia.* — *quod* Pr.

Septimo. Si esse differat ab essentia tanquam res alia: aut est creatura, aut creatrix essentia, sicut dicit Boetius, in libro *de Ortu scientiarum*. Sed constat quod exsistentia non est creatrix essentia. Ergo creatura. Quæritur ergo de illa, utrum sit aliqua essentia, vel nulla. Si aliqua, habetur propositum, quod esse et essentia sunt idem in creatura. Si vero nulla, penitus nihil est; quod enim nulla essentia est, penitus nihil est, secundum Augustinum. Ergo non possunt distingui realiter esse et essentia.

Octavo. Manente eadem causa, manet idem effectus; et si est eadem ratio, debet idem poni. Sed omnes rationes, quibus probatur quod esse differat ab essentia, probant quod esse differat ab esse; ut patet per illam quæ est de indifferentia; æque enim indifferens est esse ab esse et non esse, sicut essentia, cum sit creatura; et per illam de participatione; quia esse ita participat sicut essentia, cum utrumque sit quædam similitudo Dei; et per illam de reductione in nihil; quia esse ita potest redire in nihil sicut essentia; et sic de omnibus aliis rationibus. Ergo, cum constet quod esse non differt realiter ab esse, non oportet dicere, propter illas rationes, quod essentia differat ab essentia realiter.

Nono arguitur. Quandocumque sunt aliqua distincta realiter, unum potest per divinam potentiam ab alio separari. Sed essentia non potest separari ab esse; alias si separarentur, essentia esset sine esse, et esse absque essentia; quod implicat contradictionem. Igitur illud non potest poni.

IV. Argumenta Aureoli. — Arguit etiam Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 2). **Primo.** Nulla res est alia ab eo quo formaliter est extra nihil; quia, dato opposito, sequitur quod, in quantum alia, est extra nihil, et in quantum alia, non est extra nihil; non enim est alia in quantum nihil, immo si alia (α) est extra nihil, non tamen (β) est extra nihil in quantum alia; alioquin, non per illam erit extra nihil. Sed constat quod essentia est extra nihil per esse actualis exsistentiæ; nihil enim aliud accipimus hic per actualem exsistentiam, nisi positionem in rerum natura; quod est poni extra nihil. Omnis autem essentia ponitur extra nihil per positionem extra nihil formaliter. Ergo positio extra nihil erit actualis exsistentia (γ); et per consequens essentia ponitur extra nihil per actualem exsistentiam. Necesse est igitur quod positio extra nihil, sive actualis exsistentia, non sit alia res ab illa quæ (δ) ponitur extra

(α) *alia.* — *aliqua* Pr.
(β) *tamen.* — Om. Pr.
(γ) *exsistentia.* — Om. Pr.
(δ) *quæ.* — *qua* Pr.

nihil et exsistit per eam. — Nec valet, inquit, si dicatur quod essentia est quædam alia res, quæ formaliter est extra nihil per esse; subjective autem, est extra nihil seipsa; nec oportet quod sit una res; sicut subjectum et illud cui subjicitur non sunt una res. Illud, inquam, non valet. Quia esse quod perficit essentiam tamquam subjectum, et ponit eam extra nihil, subjective quidem ex parte ipsius, formaliter autem ex parte sui; illud, inquam, esse, aut perficit nihil tamquam subjectum proprium, et trahit nihil extra nihil, aut ipsam essentiam, quæ est extra nihil. Sed primum dari non potest; alioquin, nihil esset sub esse, et nihil traheretur ad esse; quod est impossibile. Si autem detur secundum, habetur propositum, quod illud substratum (α) est res posita extra nihil seipsa. Et per consequens, in lapide, res lapidis, non per esse additum, sed seipsa formaliter, est extra nihil.

Secundo arguit sic. Nulla res est alia ab ea qua ponitur in rerum natura. Si enim sunt duæ res, illa res quæ (β) ponitur in rerum natura prout subjicitur, vel est res posita in rerum natura seipsa, aut per aliam cui subjicitur. Si seipsa, habetur propositum. Si per aliam cui subjicitur, aut illa imprimit aliam realitatem ei quæ subjicitur a propria realitate sua, aut communicat sibi eamdem. Non potest dici quod aliam sibi imprimat; quia tunc se haberet per modum agentis, et non per modum formæ; et iterum illa realitas impressa suscipienti respiceret (γ) recipiens tamquam subjectum; et quæritur, utrum subjectum et realitas impressa erunt eadem res; et si sic, standum erat in primo; si non, tunc proceditur in infinitum. Non potest ergo poni quod aliam realitatem imprimat. Relinquitur ergo quod communicet sibi propriam suam realitatem, et suam propriam positionem in rerum natura. Et per consequens, non est ibi nisi unum positum in rerum natura, cum subjectum seipso non sit positum, sed per illud cui subjicitur, nec per illud cui subjicitur aliquid sit positum, nisi illud quod est idipsum. Propositio ergo per se nota est quod nulla res est alia ab ea qua ponitur in rerum natura extra nihil. Sed lapis est extra nihil in rerum natura per suum esse. Ergo lapis non est alia res a suo esse.

Tertio sic. Nulla perfectio ponit suum perfectibile vel susceptibile in rerum natura; nulla namque perfectio dat suo susceptibili, quod possit subjici et perfici, sed supponendo quod possit subjici et perfici et recipere perfectionem, perficit illud in actu. De ratione autem ejus quod potest (δ) subjici et perfici et deferre est quod sit extra nihil positum in rerum natura; nihil enim non potest subjici, nec perfici, nec deferre; et similiter, nec positum extra nihil in rerum natura potest deferre, aut sustentare, nisi rem, et perfici nisi per rem. Sed constat quod esse ponit essentiam extra nihil in rerum natura. Ergo impossibile est quod respiciat ipsam ut suum perfectibile, ita quod sit alia res, sicut perfectio et perfectibile reale. — Nec valet si dicatur quod per istam rationem materia non differt a forma realiter, eo quod materia ponitur extra nihil per formam, nec est in rerum natura nisi per formam, alias esset præcisa res, et actualis, cujus oppositum declaratum est in tractatu *de Principiis physicis*. Siquidem hoc non valet. Non enim est verum quin materia sit extra nihil seipsa, et quin sit posita extra in rerum natura seipsa. Quod patet. Quia ejus entitas est quod est purum perfectibile, et actuabile, et purum terminabile, carens omni perfectione, et termino, et actu. Nec tamen propter hoc est nihil, cum nihil nec sit perfectibile, nec terminabile, nec actuabile. Unde materia non est actu, sed actuabilis per actum; nec perfecta, sed perfectibilis per perfectionem; nec terminata, sed terminabilis per formam, quæ est perfectio, et terminus, et actus. Sic igitur per formam non ponitur extra nihil, cum per formam non sit purum perfectibile, immo actu perficiatur. Est tamen extra nihil per hoc quod est purum perfectibile; et per hoc est aliquid in rerum natura. Et per consequens, ratio concludit quod lapis est in rerum natura positus, et exsistens penitus extra nihil, non per aliquid additum. Et per consequens superflue ponitur aliud esse distinctum. — Nec valet etiam si dicatur quod eodem modo essentia est quoddam potentiale; et ita non potest poni per se in rerum natura, sicut nec materia. Hoc siquidem non valet. Sufficit enim quod tota realitas cum sua materia et forma actuali sit posita extra in rerum natura, et extra nihil, seipsa; tunc enim erit actualis quidditative, in quantum materia est actuata; lapis etiam erit actualis, quia omnino extra nihil est positus in rerum natura; et sic erit (α) penitus actualis, et in nullo potentialis; nec apparet quid habeat lapis amplius exspectare, ex quo est seipso positus in rerum natura.

Quarto sic. Nulla res differt a sua realitate. Si enim differt, jam est (β) alia realitas, et per consequens non sua. Sed esse est realitas essentiæ; non esse enim est nihileitas essentiæ; sicut patet quod non esse (γ) lapidis est nihileitas lapidis; lapis enim, dum non est, nihil est ipsum esse. Igitur aliquid aut aliqua realitas est ipsum esse. Ergo esse lapidis est sua realitas. Et sic de omni esse et omni essentia. Ergo impossibile est quod esse sit alia res ab essentia. — Et si dicatur quod res sumitur dupliciter : uno modo pro re essentiali, et sic non est verum quod

(α) *illud substratum.* — *idem abstractum* Pr.
(β) *quæ.* — *qua* Pr.
(γ) *respiceret.* — *recipiet* Pr.
(δ) *potest.* — *possit* Pr.

(α) *erit.* — *esset* Pr.
(β) *est.* — Om Pr.
(γ) *esse.* — *est* Pr.

esse lapidis sit sua realitas; alio modo pro realitate actuali, et sic est verum; unde, in lapide actualiter exsistente, sunt duæ realitates : una quidem essentialis, puta lapideitas, et alia actualis, puta esse; — siquidem hoc non valet. Quoniam realitas essentialis lapidis habet quod sit realitas ex ipso esse, aut seipsa et sine esse. Si (α) habet sine esse, quod sit realitas extra in rerum natura, ergo res sine esse potest esse in rerum natura, et extra nihil; quod est contradictio. Si vero habet quod sit realitas, non a se, sed per esse : aut esse imprimit illam realitatem; et sic, erit efficiens et imprimens; quod est impossibile; aut non imprimit suam realitatem, sed eamdem communicat; et tunc habetur propositum, quod esse est realitas essentiæ indifferens ab ea.

Quinto arguit sic. Nulla res differt a sua actualitate, qua est extra nihil; non loquor de actualitate quæ est terminus et perfectio et complementum, qualem actualitatem importat forma respectu materiæ; non enim ponit eam extra nihil, ut supra dictum est, sed ponit eam in esse terminato et perfecto, quoniam ante erat perfectibile purum et purum distinguibile (β). Sed constat quod esse est actualitas, non secundo modo, videlicet tamquam terminus et modus et complementum; sed tamquam ponens extra nihil et in rerum natura; essentia enim, dum actu non est, nihil est, et in rerum natura non est. Ergo impossibile est, cum esse sit talis actualitas, quod differat ab essentia. — Et confirmatur. Quoniam quælibet essentia est quædam actualitas; lapideitas enim est quædam actualitas. Unde non oportet, dum ponitur in esse, quod addatur sibi aliqua actualitas.

Sexto arguit sic. Affirmatio rei nihil addit ad rem affirmatam; sicut nec negatio tollit aliquid nisi rem quam negat. Patet enim quod non homo negat solum hominem; et affirmatio hominis nihil aliud ponit, sed illud affirmat. Si enim poneretur aliud, jam non esset affirmatio præcedentis, sed appositio accedentis (γ). Sed positio lapidis in rerum natura non est aliud quam affirmatio realitatis lapidis; quod patet ex hoc quod, quando negatur lapis poni in rerum natura, negatur lapis et realitas illius; unde nihil aliud (δ) est dictu lapidem esse, quam lapidem realitatem habere. Ergo poni lapidem in rerum natura, non est alicujus novæ rei additio, sed ejusdem rei affirmatio. — Et si dicatur quod affirmatio est aliud a re, pari ratione dicetur quod negatio est aliud a non re (ε). — Et si dicatur, ulterius, quod affirmatio et negatio respiciunt lapidem per (ζ) modum substrati, non valet. Affirmatio enim non respicit rem per modum substrati, sed est ipsamet res; homo enim et non homo opponuntur, sicut affirmatio et negatio. Et eodem modo opponuntur res, et non res (α).

Septimo arguit sic. Illa sunt penitus idem, quibus opponitur penitus eadem negatio. Sed nihil opponitur directe realitati essentiæ, et realitati esse; privatio enim esse lapidis est lapidem simpliciter nihil esse, et nullam realitatem habere, nec essentialem, nec actualem, nec aliam. Ergo manifeste apparet quod nulla realitas erat in lapide, nisi esse; et per consequens, realiter idem sunt in eo essentia et esse. — Et si dicatur quod duplex est nihil, unum quod opponitur realitati essentiæ, aliud quod opponitur realitati esse; si sic dicatur, distinguenti de nihilo do nihili medietatem, et eliget quam vult; constat enim quod in nihilo distinctio non cadit.

Octavo arguit sic. Conceptus entis applicatus ad lapidem non addit sibi aliquam rem, ut supra fuit probatum. Et patet; quia si adderet, lapis esset nihil, quasi exsistens extra conceptum entis. Sed conceptus entis et conceptus esse est unus et idem, nisi quod ens concipitur per modum status et quietis, esse vero per modum cujusdam fieri et egressus. Ergo esse additum lapidi, et sibi applicatum, penitus nullam rem addit.

Nono arguit sic. Quandocumque aliquid dividitur per duas differentias, si una totaliter destruit divisum, reliqua nihil addit ad divisum, nec secundum rem, nec secundum rationem, sed tantum affirmat ipsum. Verbi gratia, homo dividitur per verum et pictum. Pictum autem totaliter tollit hominem; sequitur enim : homo est pictus; ergo non est homo. Et ideo, verum nihil addit ad hominem; homo enim verus non est nisi homo; nec secundum rem, nec secundum rationem. Sed constat quod ens dividitur per ens actu exsistens et per ens in potentia. Et altera differentiarum, puta potentia, totaliter destruit ens; sequitur enim : est lapis in potentia; ergo non est lapis. Ergo altera differentia, puta actualitas et exsistere, nihil addit ad ens, nec secundum rem, nec secundum rationem. — Confirmatur. Quia, si lapis concipiatur ut non positus in esse, statim concipitur ut nihil; ita quod destruitur tota realitas lapidis. Ergo quando concipietur ut positus in effectu, nihil addetur, nec secundum rem, nec secundum rationem. Unde, quia non positio lapidis est pura negatio lapidis, sequitur quod positio lapidis est pura affirmatio ejus, et pura veritas, et per consequens nihil addit.

Decimo arguit sic. Istæ duæ æquipollent, lapis est, et (β), lapis est ens nunc et in actu. Sed ens non addit rem nec rationem ad lapideitatem, nec econ-

---

(α) *si.* — *sed* Pr.
(β) *distinguibile.* — *indistinguibile* Pr.
(γ) *accedentis.* — *ante negati* Pr.
(δ) *aliud.* — Om. Pr.
(ε) Primum *et si dicatur* usque ad alterum *et si dicatur,* om. Pr.
(ζ) *per.* — *et* Pr.

(α) *res.* — Om. Pr.
(β) *lapis est, et.* — Om. Pr.

verso, sed est eadem ratio, implicita et explicita, explicita quidem per lapidem, et implicita in ente. Ergo dicendo : lapis est ens, non additur res, nec ratio, quæ prædicetur de lapide.

Undecimo arguit. Ita se habet esse ad essentiam, sicut se habet conceptus alicujus rei significatus verbaliter ad conceptum ejusdem rei significatum nominaliter, et econtra; esse enim et ens et essentia se habent sicut cursus, currere et currens, et sicut flos, floritio et florere. Sed eadem res et ratio et intentio clauditur in conceptu importato per nomen, et in conceptu importato per verbum, nec illi (α) duo conceptus aliquo modo differunt ratione, sed tantum in modo concipiendi illam rem et rationem. Et hoc est quod dicit Commentator, 5. *Physicorum*, commento 9. Ait enim quod « propter famositatem istius distinctionis, scilicet quomodo omnes intentiones dividuntur in habitus quiescentes et mobiles, omnes gentes in hoc convenerunt, quod posuerunt nominationum principia (β) nomen et verbum, et posuerunt cuilibet formæ quiescenti nomen, et verbum cuilibet formæ mobili, et posuerunt partes indeclinabiles ad collationem inter illa duo ». — Hæc Commentator. — Unde patet quod omnis ratio potest concipi modo quiescentis, et talis conceptus exprimitur per nomen; et modo fieri et egressus, et talis exprimitur per verbum. Ergo esse et essentia non differunt penes rem aut rationem additam. — Nec valet si dicatur quod hoc habet verum de esse essentiæ, et non de esse exsistentiæ. Non valet, inquam, quia hic loquimur de esse quod prædicatur in ista propositione, rosa est. Constat enim quod attribuit rosæ et enuntiat de ea conceptum entis in actu; unde sensus est quod rosa est extra nihil, et quod conceptus entis actualiter sibi competit; et per consequens, ly est, prædicat conceptum entis et importat ipsum per modum verbi. Et sic procedit ratio facta, quod non addit rem, nec rationem, aut intentionem aliquam, sed dicit conceptum entis alio modo.

Duodecimo arguit. Quia, secundum Commentatorem, 10. *Metaphysicæ*, commento 8, Avicenna fuit in hoc deceptus, quia credebat quod ens significaret aliquid additum essentiæ rei. Unde verba Commentatoris sunt hæc : « Avicenna dixit quod ens et unum significant intentionem additam essentiæ rei. Non enim opinatur quod res est ens per se, sed per dispositionem additam ei; ut dicimus aliquid esse album. Unum igitur et ens, apud ipsum, significant accidens in re. Et jam diximus impossibilia contingentia (γ) huic opinioni in aliis locis; et post, continget ei hoc, scilicet quod aut illud accidens est ens et unum per aliud additum, aut per se. Si per aliud additum, proceditur in infinitum. Si per se, ergo concessum est aliquid esse unum et ens per se. Sed deceperunt eum duo, scilicet quia opinabatur quod unum quod est principium quantitatis, est unum quod est synonymum enti; et quia hoc unum numeratur in accidentibus, æstimavit quod unum quod significat omnia prædicamenta est accidens. Et etiam fuit deceptus, quia ignoravit differentiam inter hoc nomen, ens, quod significat genus, et quod significat verum. Quod enim significat verum, est actus (α); et quod significat genus (β), significat unumquodque decem prædicamentorum multipliciter. » — Hæc ille. — Item, 4. *Metaphysicæ*, commento 3, dicit Commentator : « Avicenna multum peccavit in hoc quod æstimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiæ. Et mirum de isto homine, quomodo erravit tali errore. » — Et post, subdit : « Ideo dicimus quod substantia cujuslibet unius est esse ejus; et ideo dicimus quod substantia cujuslibet unius, per quam est unum, est suum esse per quod est ens. » — Hæc Commentator. — Ex quibus videtur quod opinio ista est contra Commentatorem, et contra Aristotelem.

(α) *illi*. — *ibi* Pr.
(β) *principia* — *principium* Pr.
(γ) *contingentia* — Om. Pr.

V. Argumenta Warronis. — Arguit etiam sic Warro. **Primo.** Si esse differat ab essentia realiter, tunc quæstio, an est, esset quæstio ponens in numerum; sicut quæstio, quia est, et propter quid. Consequens est falsum, et contra Aristotelem. Tenet consequentia; quia, si esse differat ab essentia, tunc, cum quæritur an rosa sit, importatur an esse conveniat rosæ, sicut alia res a rosa. Quæstio enim, an est, habet pro subjecto essentiam, et pro prædicato esse.

Secundo arguit idem sic. Quia Linconiensis dicit, super illo verbo Aristotelis, quod esse et essentia, nec in Deo, nec in aliqua creatura (γ) ponunt in numerum.

Tertio arguit. Quia, si esse differat ab essentia realiter, tunc prius crearetur essentia quam esse. Augustinus enim dicit, *Super Genesim*, quod prius creatur materia quam forma, quia potentialis est.

Quarto arguit. Quia creatura, secundum illud quod est, est terminus creationis; et per consequens, quidquid est in ea, est aliquis actus et aliquod esse. Ergo relinquitur quod esse non differt realiter ab essentia.

VI. Argumenta aliorum. — **Primo** arguitur sic ab aliis. Creatio terminatur ad esse. Sed per creationem nihil acquiritur, nisi respectus ad efficiens; tota enim realitas quæ fit, ab æterno fuit (δ), ut exemplata; et per consequens, habuit esse essentiæ. Ergo esse exsistentiæ nihil addit ad essentiam, nisi esse productum et respectum ad producens.

(α) *verum est actus*. — *genus est accidens* Pr.
(β) *genus*. — *verum* Pr.
(γ) *aliqua creatura*. — *prima causa* Pr.
(δ) *fuit*. — Om. Pr.

Secundo. Exsistere non est aliud quam extra sistere, extra scilicet suas causas. Sed poni extra virtutem causæ efficientis, et universaliter poni extra causam, dicit respectum ad causam, extra quam est. Ergo esse dicit formaliter respectum ad causam.

Tertio. Quandocumque aliquid unum et idem transfertur de potentia in actum, nihil acquisivit absolutum, alioquin jam non esset idem numero, sed res quæ prius fuit possibilis, eadem numero ponitur in effectu; lapis enim qui prius non erat, postmodum est, idem numero. Ergo per esse non est acquisitum aliquid absolutum, sed tantummodo respectus ad transferens de potentia in actum.

Quarto. Philosophus dicit, 9. *Metaphysicæ,* quod nomen actus transumptum est ab actione; unde poni in esse, et poni de facto, idem esse videntur. Sed poni in actu, vel in actu esse, et de facto (α), non dicit nisi respectum ad producens, et agens, et faciens. Ergo esse exsistentiæ solum addit ad essentiam respectum ad agens, etc.

B. — SOLUTIONES

Ad ista argumenta contra primam conclusionem

Ad ista argumenta dicitur.

I. Ad argumenta Henrici. — Ad primum quidem, quod ly per se potest excludere per aliud tamquam subjectum vel receptivum; et tunc conceditur quod aliquod creatum est ens per se; sicut substantia, quæ non est ens per aliud susceptivum, et ideo dicitur ens per se. Linconiensis, 1. *Poster.*, cap. 4, dicit : « Dicitur autem per se esse quod per efficientem causam non est; sic sola prima causa per se est. Dicitur secundo per se esse quod per causam materialem non est; et sic dicuntur intelligentiæ per se entes vel per se stantes. Dicitur etiam per se esse quod per subjectum non est; et sic dicitur omnis substantia et sola per se esse. » — Hæc ille. — Alio modo, ly per se potest excludere per aliud tamquam formale; et sic, nec essentia substantiæ, nec accidentis essentia, est ens per se; sed per aliud formaliter, scilicet per esse; et hoc, loquendo de ly ens prout est participium et significat tantum quantum hoc quod dico exsistens. Isto modo enim quælibet essentia creata est ens per aliud et non per se, prout ly per se excludit formale, et non solum susceptivum illius quod est.

Ad secundum dicitur quod esse creaturæ, ut prius dictum fuit, in primo articulo, non subsistit; et ideo, nec illi debetur proprie esse, nec fieri, nec creari, ac per hoc nec dicitur proprie creatura, sed quid concreatum. Tale autem non oportet quod participet aliud esse distinctum a se, aut quod acquirat esse; si enim tale quid dicatur esse, hoc est alio modo quam essentia sit. Unde, secundum sanctum Thomam, *de Veritate,* q. 21, art. 4, ad 2[um] : « Tripliciter dicitur aliquid ens : primo modo dicitur aliquid esse, quia in se subsistit; secundo modo, quia est principium subsistendi, ut forma; tertio modo, quia est dispositio subsistentis, ut cæcitas. Et ideo, cum dicimus, esse est ens, si procedatur sic : igitur est aliquo ens, vel se, vel alio, processus non sequitur; quia non dicebatur hoc modo ens, sicut aliquid in suo esse subsistens est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quærere ipsi esse aliquid quo sit; sed utrum ipso esse aliquid sit, quod sit idem ei, vel distinctum ab eo. » — Hæc ille in forma. — Ex quibus patet quod non sequitur : essentia creata participat esse; ergo a simili, esse creatum participat esse; nec sequitur : essentia creata est per aliud a se; igitur esse creatum est per aliud a se. — Nec valet si dicatur : esse creatum est extra nihil; igitur est proprie ens. Quia extra nihil non solum est quod est; immo etiam dispositiones entis, quæ non dicuntur proprie et formaliter entia, sed entis; et in hoc differunt a penitus nihilo.

Ad tertium negatur divisio quæ ibi fit. Illa enim divisio entis in substantiam et accidens, est divisio entis prout dicit essentiam, et non prout dicit actum exsistendi, secundum quod ponit sanctus Thomas, secundo *Quolibeto,* q. 2, art. 1. Et ideo, licet omnis essentia sit substantia vel accidens, non tamen omne quod est aliquid entis est substantia vel accidens; nisi reductive. Esse enim substantiæ reducitur ad genus substantiæ, et esse qualitatis ad genus qualitatis. Sicut enim punctus reducitur ad genus quantitatis, tamquam principium eorum quæ sunt in illo genere, vel una illius species; ita esse substantiæ reducitur ad genus substantiæ, quasi formale omnium quæ sunt in illo; actus enim et potentia ad idem genus reducuntur. Isto modo ergo concesso quod esse substantiæ sit de genere substantiæ, non sequitur quod sit materia, vel forma, vel compositum; nec quod tres substantiæ sint in composito, sed duæ, et actualitas compositi, quæ reducitur ad idem genus. Esse enim lapidis non est in genere substantiæ, sicut essentia per se contenta sub genere, nec sicut pars essentiæ; ideo nec est compositum substantiale, nec pars ejus; sed quia est actus compositi et suarum partium. Dico tamen quod esse substantiæ posset dici accidens, juxta alium modum loquendi, ut prius in primo articulo dicebatur, secundum quod omne quod est præter rationem alicujus, dicitur ei accidere. Et de tali accidente loquendo, non oportet quod supponat suum subjectum exsistere; nec est inconveniens quod substantia sit per illud et exsistat, aut quod sit actualius. Similiter, non sequitur quod substantia, quæ habet esse per illud accidens, sit

(α) *de facto.* — *perfecto* Pr.

ens per accidens eo modo quo Aristoteles loquitur de ente per accidens, scilicet quod includit res diversorum generum; nec sequitur quod tale accidens sit ens per se primo; non enim proprie est quod est, sed quo est.

II. Ad argumenta Gerardi. — **Ad primum** Gerardi dicitur quod major est vera, loquendo de illis quæ generantur unica generatione, sic quod quodlibet illorum est quod generatur. Et ideo conceditur quod homo, et exsistens homo, et unus homo, idem sunt realiter; quia unica generatione generantur illo modo. Si autem major intelligatur de generatis, quorum unum se habet ut quod, aliud ut quo, vel ambo ut quo, non est vera. Quod patet; quia lapis et partes ejus essentiales unica generatione generantur, et tamen lapis non est sua pars essentialis. Et ideo, quia minor ad sensum istum negatum est vera, et non ad sensum concessum argumentum non valet. Unde prima probatio minoris falsum assumit, dicendo quod per se terminus generationis est esse compositi, si loquatur de termino quod; esse enim non est terminus generationis. Secunda similiter probatio deficit supponendo quod sola forma sit terminus generationis compositi, ut quo, et esse teneat se a parte termini ut quod; hoc enim falsum est, cum esse minus subsistat quam forma, et consequenter minus habeat rationem generati quam forma, immo potius est terminus quo quam forma. Tertia denique probatio deficit. Licet enim realitas quæ actualiter generatur, non dicat intrinsece nisi materiam et formam actuantem, tamen illa realitas nunquam terminaret generationem, nisi ut substrata actui qui est esse; ita quod esse est tali realitati ratio terminandi generationem, nec tamen est pars illius, nec intrinsecum illi, sed actus ejus. Ergo sunt ibi duo termini quo : unus est forma; alius est esse; forma est terminus quo, in quantum est principium terminandi productionem; sed esse est terminus quo, tamquam formalis terminatio fluens a forma. Illud autem quod addit arguens de negligentia Aristotelis, etc.; dico quod Aristoteles investigavit principia intrinseca substantiæ compositæ, scilicet materiam et formam. Esse autem non est principium intrinsecum substantiæ; immo est totaliter extra quidditatem ejus et cujuslibet substantiæ creatæ, cum sit participatio essentiæ increatæ. Ideo ista inquisitio non spectat ad tractatum de rerum quidditate, vel de principiis rerum, vel substantiæ compositæ; sed in multis locis dicit Aristoteles quod generatio terminatur ad esse, sicut 5. *Physicorum* (t. c. 14), 1. *de Generatione* (t. c. 7). Utrum autem esse distinguatur ab eo quod est et subsistit (α), habetur partim ab eo, 2. *Posteriorum,* ubi supra (cap. 4, t. c. 7) allegatum est, et partim a suis discipulis, puta Avicenna, Alpharabo, Algazele, Boetio, Auctore *de Causis,* et a sanctis Doctoribus.

Ad secundum dicitur quod esse non est accidens, loquendo de esse substantiali, illo modo quo res collocata in alio prædicamento quam substantiæ dicitur accidens. Sed potest dici accidens, modo superius expresso; quia est extra rationem essentiæ creatæ, et participatio essentiæ increatæ. Tale ergo esse, licet non sit accidens ad mentem arguentis, non tamen est substantia; sed substantiale quid. Et ideo non oportet quod sit materia, vel forma, vel compositum; sed actus substantiæ subsistentis, et participatio (α) quædam primæ formæ. Quod autem additur de substantia simplici (β), dicitur quod ipsa est seipsa in actu, non tamquam ipsa sit actualitas essendi; sed potius, quia se tota est forma; et per consequens, essentia ejus, secundum quodlibet sui, est principium essendi. Non sic de substantia composita, cujus sola una pars est principium essendi.

Ad tertium negatur minor. Nec enim esse accidentis est ipsummet accidens, sicut nec esse lapidis est lapis. Similiter, nec esse quod dat accidens ipsi subjecto, est ipsum accidens. Unde, secundum quod ostendit sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 7) : « Illud, inquit, cui advenit accidens, est ens in se completum, subsistens in suo esse; quod quidem esse naturaliter prævenit accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se; sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. » — Hæc ille.

Et si dicatur quod qua ratione forma accidentalis imprimit subjecto suo tale esse distinctum ab utroque, sic illud esse imprimet aliud esse et aliam realitatem, et illa aliam, et sic in infinitum; — dicitur quod non sequitur. Non enim forma sic dat esse, quasi ponat inter se et subjectum unam tertiam entitatem; sic enim argumentum procederet. Sed isto modo forma est principium essendi, quia ex conjunctione sui ad subjectum resultat esse subjecti per formam, si sit forma accidentalis; vel esse totius compositi, si sit substantialis. Quia esse quod dat forma non est in subjecto per illum modum quo accidens est in subjecto, vel forma in materia; sed illo modo quo actus est in potentia. Actus enim abstrahit a forma, et potentia a subjecto vel materia. Et ideo, quia subjectum sub forma est potentiale ad esse, quia forma quælibet ideo dicitur esse principium essendi quia constituit proprium susceptivum actus qui est esse; esse autem, quia est actualissimum in genere actus primi, non constituit aliud

(α) *subsistit.* — *subsistat* Pr.

(α) *participatio.* — Om. Pr.
(β) *simplici.* — *simpliciter* Pr.

potentiale, sicut forma faciebat; non igitur oportet quod, si ex unione formæ ad subjectum resultat esse, quod iterum ex esse et ex illo in quo est, resultet aliud; quia, dum aliquid est sub esse, jam est in termino actus primi; quod non erat dum fuit sub forma; non enim restat potentia ad actum primum, sed solum ad secundum qui est operatio. Instantia ergo procedit ex falso intellectu. Quia imaginatur quod esse causetur ab ipsa forma sicut ab agente; quod non est verum. Sed illo modo quo propria potentia dicitur esse causa actus quem suscipit, si loquamur de forma subsistente, ut est anima rationalis, vel angelus; aut sicut illud quod complet rationem potentiæ propriæ, vel proprii susceptivi actus alicujus, dicitur esse illius causa; et isto modo, accidens, et forma substantialis non subsistens, dicitur causare esse.

Constat autem quod non sequitur, si forma isto modo causat esse, quod iterum istud esse causet aliud esse; quia esse, nec est potentia, nec constitutivum potentiæ ad ulteriorem actum primum; sed est terminus finalis potentiæ ad actum primum, et quædam inchoatio secundi actus. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 2, ex dictis Avicennæ, ait sic : « Omne quod est in genere habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim, ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas, et tamen ignorari an aliquis sit homo. Et ratio hujus est, quia omne quod prædicatur de his quæ sunt in genere, prædicat quidditatem, cum genus et species prædicentur in eo quod quid; illi autem quidditati non debetur esse, nisi per hoc quod suscepta est (α) in illo vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam communem rationem. Unde constat quod esse ejus non est sua quidditas. » — Hæc ille. — Ex hoc habetur quod, cum forma accidentalis ponatur in genere, quod ipsa non est suum esse, plus quam substantia posita in genere sit suum esse. Quod etiam clarius dicit, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, quæstiuncula 3, in responsione ad quintum, ubi dicit quod in accidentibus separatis in Sacramento Eucharistiæ differt esse ab essentia, et est ibi compositio ex quod et quo est, sicut in angelis.

Nec valet si quis dicat quod per idem esse exsistit accidens et subjectum ejus. Hoc enim falsum est. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 3, dicit quod secundum quodlibet accidens additur aliquod esse ipsi substantiæ. Et, dist. 20, q. 1, art. 1, dicit quod « relatio quæ habet esse in creatura, habet aliud esse quam sit esse sui subjecti; unde est aliud a suo subjecto ». Et sicut ponit de relatione, ita habet ponere de aliis accidentibus. Unde, quarto *Contra Gentiles*, cap. 14, dicit : « In nobis, inquit, relationes habent esse dependens; quia earum esse est aliud ab esse substantiæ (α). Unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem; sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formæ quædam, substantiæ superadditæ, et a principiis substantiæ causatæ, oportet quod earum esse sit superadditum super esse substantiæ, et ab ipso dependens; et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiæ. » Eamdem ponit sententiam, 3 p., q. 17, art. 2, ubi sic ait : « Est autem considerandum, quod si aliqua forma vel natura sit, quæ non pertineat ad esse personale substantiæ, vel hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ (β) simpliciter, sed secundum quid; sicut esse album est esse Socratis, non in quantum est Socrates, sed in quantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona; aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari. Aliud enim esse ponitur in Socrate secundum quod est albus, et aliud secundum quod est homo; quia esse album non pertinet ad esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis. Et ideo ex omnibus his non fit nisi unum (γ) esse Socratis. Et si contingeret quod post constitutionem personæ Socratis adveniret Socrati manus, vel pes, vel oculus sicut accidit in cæco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quædam ad illud esse; quia diceretur esse non solum secundum illa quæ prius habebat, sed etiam secundum ea quæ postmodum sibi advenerunt. » — Hæc ille. — Patet igitur, ex prædictis, quod quodlibet accidens habet aliud esse ab esse sui subjecti; secundo, quod illud esse differt ab ipso accidente. Ex quibus, tertio, sequitur quod actus accidentalis dat subjecto suo esse distinctum a seipso accidente, utpote albedo non solum actuat subjectum, immo dat sibi quoddam esse quod nec est albedo, nec est substantiale sibi. Et sic patet quod minor dicti argumenti falsa est.

Ad quartum dicitur quod esse substantiale potest dici accidens substantiæ completæ, modo superius dicto; quia scilicet, nec est ejus essentia, nec pars essentiæ, nec de ratione essentiæ. Non autem quod sit accidens, id est forma accidentalis; quia, licet adveniat post essentiam completam, non tamen post esse completum. Secus autem est de forma substan-

(α) *est.* — Om. Pr.

(α) *esse substantiæ.* — *essentia sui subjecti* Pr.
(β) *illius personæ.* — *ejus per se* Pr.
(γ) *unum.* — Om. Pr.

tiali (α). Quia, si adveniat essentiæ completæ per aliam formam substantialem quæ (β) prior est, necessario etiam advenit esse completo; quia omnis forma substantialis dat esse substantiale completum in aliqua specie; sicut quælibet unitas constituit novam speciem numeri, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10). Talis ergo forma, sic adveniens post essentiam completam et esse completum, necessario esset forma accidentalis; nec posset dare esse substantiale, cum unius entis unum sit ens substantiale quo exsistit. Et sic patet quod non est simile de forma substantiali superveniente essentiæ completæ. Verumtamen, cum dicimus quod esse superveniat essentiæ completæ, intelligendum quod supervenit essentiæ completæ quantum ad suam rationem specificam, non tamen supervenit essentiæ completæ quantum ad suum proprium modum essendi; quia antequam veniat esse, nullum præcedit complementum in actu in rerum natura. Et in hoc differt a forma accidentali, quæ supponit utrumque complementum essentiæ cui advenit.

Ad quintum dico similiter quod similitudo ibidem facta non valet. Plures enim formæ, si essent in composito, necessario dicerent plures actus nullo modo se perficientes. Et ideo illud compositum nullo modo esset unum; quia non posset assignari illud quo fierent unum; quia, nec seipsis, cum quælibet forma alterius rationis constituat aliam speciem; nec per corpus, quia materia non continet formam, sed continetur, nec unit, sed unitur, ut deducit Aristoteles, 1. *de Anima,* particula 90; et 12. *Metaphysicæ,* particula 53. Sed si ponamus in Socrate unam formam substantialem, et præter hanc ponamus ibidem alium actum qui est esse, tales actus se invicem perficiunt; immo unus est actualitas alterius; et alter comparatur ad alium ut potentia ad actum, scilicet forma ad ipsum esse. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 3, art. 4: « Esse est actualitas omnis formæ vel naturæ; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. » — Hæc ille. — Non enim est inconveniens illud in quo tales duo actus sunt esse simpliciter unum, cum actus et potentia sint unum, ut dicit Aristoteles, 2. *de Anima,* particula 7. Verumtamen est alia dissimilitudo in proposito. Quia, si plures formæ essent in composito, secundum taliter opinantes, omnes sunt de quidditate illius compositi. Et ideo argumentum sancti Thomæ bonum est contra eos. Ex hoc enim sequitur quod illud non est vere unum. Sed sanctus Thomas non ponit quod esse et forma substantialis sunt duo actus constituentes quidditatem compositi, immo dicit quod esse accidit illi quidditati. Dicit etiam, secundo *Quolibeto,* q. 2, art. 1, ad 1um, quod ex esse et essentia non resultat aliqua tertia res; sicut dicebant illi qui ponunt pluralitatem formarum in composito.

Ad sextum dicitur quod quidquid importatur per nomen Socratis explicite, importatur nomine hominis implicite. Et ideo, hic homo non se habet ad hominem ut totum reale ad suam partem; et illo modo Socrates se habet ad humanitatem, ut alias dictum est.

Ad septimum dico quod responsio ibidem posita bona est. — Nec prima illius improbatio valet. Quia ratio unius est negativa; ratio vero entis est positiva. Unde unitas non addit super essentiam nisi negationem divisionis, ens vero dicit actum exsistendi; qui non ita consequitur necessario essentiam creatam, sicut negatio divisionis. Ista responsio est sancti Thomæ, 1 p., q. 6, art. 3, ad 1um. Et ideo ratio Commentatoris bene concludit quod unum non dicit aliquid distinctum a re qua dicitur una; sed non probat quod ens participialiter sumptum dicat aliud ab illo quod exsistit. Unde, dicens quod lapis est unus per entitatem superadditam, non potest negare quin illud sit indivisum; sed dicens quod lapis non exsistit per suam essentiam, sed per esse distinctum a sua essentia, utique dicet quod illud esse, quo lapis est, non est quod exsistit, sicut nec albedo est illud quod albatur. Verumtamen dico quod, sumendo ens nominaliter, prout dicit essentiam decem prædicamentorum, ita bene concludit ratio Commentatoris, de ente sicut de uno, quod nullum eorum dicat rem superadditam essentiæ illius de quo dicuntur. — Secunda similiter improbatio dictæ responsionis non procedit. Quia ens sumptum participialiter, quod convertitur cum hoc quod dico, exsistens, non sic est transcendens quod sit essentialiter superius ad decem prædicamenta; quia accidit cuilibet prædicamento quod sit ens illo modo. Sed ens nominaliter sumptum est illo modo transcendens, et essentialiter superius ad decem prædicamenta; scilicet ad omne quod per se reponitur in prædicamento, et ad omne quod est in prædicamento reductive, quocumque modo. Et ideo, de quocumque prædicatur ejus concretum, scilicet ens, prædicatur esse, ejus abstractum. — Tertia denique improbatio nulla est. Quia, sicut dictum est, exsistens non est essentialiter transcendens; sed ideo dicitur transcendens, quia prædicatur de rebus diversorum generum, licet contingenter. Talia autem taliter transcendentia non convertuntur cum ente nominaliter sumpto. Et ideo, licet ens non prædicet de aliquo nisi essentiam illius de quo dicitur, secus est de hoc transcendente, ens, participialiter sumpto. Verumtamen, concesso quod esse quo substantia est, sit ens vel exsistens illo modo, dictum est in solutione secundi argumenti. Si tunc ulterius arguatur, aut illud esse est exsistens seipso, vel per aliud esse; — dicitur quod non valet divisio nisi in illo quod sic dicitur ens, quod est in suo esse subsistens; non autem in illo quod

(α) *forma substantiali.* — *substantia formali* Pr.
(β) *quæ.* — Om. Pr.

ideo dicitur ens, quia est dispositio exsistentis; tale enim nec est seipso, nec alio, sed illo aliquid est, quod est idem illi, ut in Deo, vel aliud, ut in creatura.

Ad octavum dicitur quod bene concludit quod esse non est principium intrinsecum hominis, vel humanitatis, aut Socratis; sed ulterior deductio non valet: igitur Socrates non exsistit per aliud a sua materia vel forma. Dictum est enim prius, in probatione secundæ conclusionis, quomodo compositum ex materia et forma exsistit per formam sicut principium essendi, et exsistit suo esse sicut sua actuali (α) exsistentia. Unde, accipiendo exsistens, pro illo quod denominatur ab exsistentia, tunc ipsum non includit intrinsece nisi materiam et formam. Dico tamen quod si accipiatur exsistens pro illo quod includit exsistentiam et subjectum exsistentiæ, ipsum includit aliquid intrinsece præter materiam et formam, scilicet esse. Patet igitur quod ulterius non valet illatio qua infertur quod ad exsistentiam Socratis (β) nihil requiritur, nisi principia ejus intrinseca. Hoc enim falsum est. Nullum enim principium Socratis est exsistentia Socratis. Sed bene conceditur quod, ad causandum exsistentiam Socratis, sufficiunt ejus principia intrinseca, loquendo de causa formali, et non de efficiente. Illud autem quod ibi additur, quod exsistentia quandoque est in potentia, quandoque in actu, superius est multipliciter improbatum. Hoc enim adeo est absurdum, sicut si diceretur quod albedo, quandoque est alba, quandoque nigra.

III. Ad argumenta Godofridi. — **Ad primum** Godofridi dicitur quod major habet multas insolubiles instantias. Nam album et albedo se habent ut abstractum et concretum; quæ tamen realiter, necdum grammaticaliter, distinguuntur. Non enim sine causa unum nominatur abstractum, aliud concretum. Abstractum dicit illud solum, quo solo et toto aliquid dicitur tale; concretum autem dicitur, quia habet illud cum aliis conjunctum, et commassatum, ut alias est dictum. Nec valet instare in divinis; quia ibi nec abstractum nec concretum in quantum hujusmodi proprie prædicantur, ut dicit Auctor *de Causis*.

Ad secundum dico quod minor est falsa. Quia sapere non est sapientia, sed esse sapientem; nec cursus est currere, sed esse currentem; nec lux est lucere, sed esse lucentem. Unde talia dicunt quædam esse accidentalia, causata a formis in subjecto illarum.

Ad tertium negatur major. Verbum enim non dicit formam significatam per nomen; sed potius dicit actionem vel passionem secundum formam significatam per nomen. Et hoc, in verbis activis et passivis, ut calefacio, calefio. Si autem sint verba neutra, sufficit quod significent actum prævium formæ significatæ per nomen, vel ipsum suppositi esse secundum talem formam. Patet enim quod, curro, resolvitur in hoc quod dico, sum currens. Non igitur, curro, dicit solum cursum, sed esse cursus in subjecto secundum formam quæ dicitur cursus vel hujusmodi.

Ad quartum negatur minor. Vita enim dicit essentiam rei viventis; sed vivere dicit actum illius essentiæ.

Ad quintum dicitur quod positio nostra non tenet quod aliqua creatura per se una, per se componitur ex essentia et esse; sed quod in qualibet creatura per se in genere exsistente sit talis compositio. Unde sanctus Thomas, *Quolibeto* 2, q. 2, art. 1, ad 1um, dicit sic : « Aliquando, ex his quæ simul junguntur, relinquitur aliqua tertia res; sicut ex anima et corpore constituitur humanitas, quæ est homo; unde homo componitur ex anima et carne. Aliquando autem, ex his quæ simul junguntur, non resultat aliqua tertia res, sed resultat quædam ratio composita; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi. Et in talibus, aliquid componitur ex se, et ex alio; sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine. » — Hæc ille. — Et intendit, ut patet in argumento pro cujus solutione illa dixerat, quod ex essentia angeli et ex esse illius non resultat res tertia. Hoc ergo supposito, dico quod in qualibet creatura est compositio esse et essentiæ. Et si tolleretur improprietas loquendi, conceditur quod omnis creatura est composita ex esse et essentia. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 4, ad 2um : « Omne illud in quo duo conveniunt, potest dici compositum ex illis. » Et cum quæritur an essentia creaturæ sit in potentia simpliciter; distinguo. Aliquid enim esse in potentia simpliciter, dupliciter potest intelligi : primo modo, quod tale, quod dicitur esse in potentia simpliciter, nullo modo est actus, nec actuans aliud, sed purum actuabile; secundo modo, quia illud tale non seipso sufficit ad hoc quod simpliciter sit in actu nisi aliud adderetur ei, sed est in potentia ad aliud quo sit in actu formaliter, licet ipsum, dum est per illud in actu, possit aliud actuare; et sic, secundum quid est (α) actuabile. Tunc dico quod essentia est in potentia simpliciter secundo modo; non autem primo modo; sed solum materia prima est illo modo simpliciter in potentia. Et tunc negatur consequentia : Essentia creaturæ est in potentia simpliciter; ergo est materia; et similiter ista : est in potentia secundum quid; igitur est simpliciter in actu seipsa. Patet enim quod istæ consequentiæ non valent propter multiplicem acceptionem ejus quod est in potentia simpliciter, et in potentia secundum quid, et in actu simpliciter,

---

(α) *actuali.* — *actualitate* Pr.
(β) *Socratis.* — Om. Pr.

(α) *et sic, secundum quid est.* — *et sit quid* Pr.

et in actu secundum quid. Sicut enim distinctum est de hoc quod dico, in potentia simpliciter, ita potest distingui de hoc quod dico, ens in actu simpliciter. Unde illud quod est in potentia secundo modo, nihil prohibet esse actum vel formam. — Aliter tamen posset dici quod aliquid esse in potentia simpliciter potest dupliciter contingere, scilicet quia possumus loqui de actu et potentia in genere entis quod dividitur in decem prædicamenta, vel de actu et potentia in genere entis quod dicit actum exsistendi. Primo modo quod est in potentia simpliciter est materia prima; non autem secundo modo, tantum (α). Et tunc consequentia nulla est; nam essentia lapidis, licet sit in potentia simpliciter secundo modo, non tamen primo modo, sed materia prima utroque modo.

Ad sextum dicitur quod esse quod est a forma, fluit a forma, non per modum effecti ab ea, sed per modum sequelæ. Forma enim dicitur esse principium ipsius esse, non proprie agendo ipsum, quia tunc prius esset quam ageret illud esse, et consequenter prius esset quam esset, quia non est nisi per esse. Dicitur tamen forma facere esse improprie; quo modo loquendi utitur sanctus Thomas, 1 p., q. 77, art. 6, ubi dicit « quod forma substantialis facit esse simpliciter, forma autem accidentalis facit tantum esse tale », illud autem facere, secundum quod dicit ibidem ad tertium, ostendendo quomodo anima est causa suorum actuum, non est (β) « per aliquam transmutationem, sed per naturalem consequentiam, sicut ex uno naturaliter resultat aliud, ut ex luce color (γ) ». — Hæc ille. — Unde dico quod forma ideo dicitur facere esse, quia per ipsam essentia est proprium susceptivum illius actualitatis quæ (δ) est esse, secundum quod fuit dictum superius, in probatione secundæ conclusionis, per sanctum Thomam, secundo *Contra Gentiles*, cap. 54. Illud autem quod iste addit quod effectus causæ formalis est ipsa forma, falsum est, nec ab ipso probatur.

Ad septimum dictum est superius, in ultima conclusione, quia esse creaturæ, nec est Creator, nec proprie creatura, sed quid concreatum; et tale non est proprie ens, sed coexsistens; nec tamen sequitur quod sit nihil. Et ad argumentum dicitur quod Augustinus (ε) intelligit per illud, quod nec est res, nec aliquid rei; et (ζ) tale nihil est; cujusmodi non est esse exsistentiæ. Aliter potest dici, quod est res, sed non subsistens; tale autem nihil prohibet esse suum esse. Hanc responsionem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 1, art. 4, ad 4um. Præsertim enim cum dicitur quod nihil creatum est suum esse, intelligitur de essentiis in genere prædicamentali proprie repositis; nulla enim talis essentia potest esse suum esse, nisi sit Deus, ut probat sanctus Thomas, secundo *Contra Gentiles*, cap. 52, sic dicens : « Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam; esse enim Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam, non convenit aliis nisi per modum participationis; sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit aliis a primo agente per quamdam participationem. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis, præter agens primum, sit ipsum esse. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, quia esse est ipsa Dei essentia, nulli creatæ essentiæ potest communicari quod sit esse, sicut (α) nec quod sit divina natura, sed solum quod participet esse.

Ad octavum negatur minor. Nulla enim ratio superius facta ad probandum quod nulla essentia creaturæ sit suum esse, probat distinctionem inter esse et esse. Nec valet quod iste fingit. Falsum enim est et absonum quod esse sit indifferens ad esse et ad suum oppositum. Falsum etiam est quod actualitas participet actualitatem, vel esse participet esse; sicut absonum est quod forma participet formam, vel albedo albedinem, aut idem seipsum, licet dicatur quod subjectum participat formam; maxime, quia, secundum quod probatum est in prima conclusione, si esse sit subsistens, in nullo receptum, non potest esse participatum, nec finitum, nec multiplicatum, immo esset illimitatum, omnem perfectionem essendi continens; et sic non remanet, etiam volentibus fingere, aliquis modus participandi. Nec valet consequentia : esse lapidis est creatura; ergo est indifferens ad esse et non esse, et participat esse. Ista, inquam, consequentia non valet, nisi aliquis loquatur proprie de creatura, scilicet quæ est subjectum creationis. Si enim loquatur de creatura generaliter, prout extendit se tam ad illud quod creatur quam ad illud quod est ratio creationis et formalis terminus, tunc consequentia nulla est; sed antecedens est verum. In primo autem sensu est falsum; quia esse creaturæ non proprie fit, nec creatur; sed est formalis terminus creationis; et ideo potius dicitur concreari quam creari, et potius concreatum quam creatum; nec proprie corrumpitur, aut redit in nihilum, sed essentia creaturæ, acquirendo vel perdendo esse, fit et corrumpitur. Sicut enim dicit Aristoteles, 3. *Metaphysicæ*, particula 17 : *Puncta, et lineæ, et superficies non generantur, nec corrumpuntur, nec sunt talia, ut quandoque sint, quandoque non sint.* Et idem ponit de omni forma inexsistente alicui et non subsistente, in septimo

(α) *quod est in potentia simpliciter est materia prima; non autem secundo modo, tantum. — omnis essentia creata est materia prima* Pr.

(β) *est.* — *inquam* Pr.

(γ) *color.* — *calor* Pr.

(δ) *quæ.* — *qui* Pr.

(ε) *Augustinus.* — Om. Pr.

(ζ) *et.* — Om. Pr.

(α) *sicut.* — Om. Pr.

Metaphysicæ, particula 26, ubi vult quod nec sphæra fit, nec cuprum, sed compositum. Ex quo potest colligi quod nihil non subsistens proprie fit, aut corrumpitur, aut desinit esse, vel incipit esse. Cum ergo esse creaturæ minime subsistat, non proprie creatur, aut annihilatur, aut est, aut non est, aut incipit et desinit; sed omnia talia dicuntur de illo quod est per illud esse, et non de ipso esse.

Ad nonum dicitur quod, licet major a multis multipliciter glossetur, tamen in proposito dico quod solum habet verum in illis distinctis realiter quorum unum non dependet ab alio essentialiter, nec essentialiter sequitur ad aliud; sed in aliis non tenet exemplum. Propter defectum primi, quia totum essentialiter dependet a partibus suis, et materia a forma, et esse ab essentia, ideo, nec totum sine parte, nec materia sine forma, nec esse sine essentia, nec essentia sine esse potest exsistere; quia esse dependet ab essentia, sicut a sustentante illud, essentia vero dependet ab esse, sicut perfectibile a sua perfectione; a simili ratione, et propter consimilem defectum, relatio non potest inesse sine sui fundamento et terminis a quibus essentialiter dependet. Et propter defectum secundi, quia propria passio naturaliter sequitur ex propriis principiis essentialibus subjecti, et relatio ex fundamento et termino, ideo, posito subjecto, necessario ponitur passio, et positis duobus albis, necessario similitudo resultat; secus de relationibus quas quidam dicunt extrinsecus advenientes.

IV. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli dicitur primo quod esse et essentia non proprie dicuntur duæ res, aut duo entia. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 1 *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 4, et allegat Avicennam, « hoc nomen, res, et hoc nomen, ens, differunt, secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse illius. Et a quidditate sumitur hoc nomen, res; sed hoc nomen, ens, sumitur ab esse rei. » — Hæc ille sententialiter. — Sciendum etiam, sicut supra tactum est, quod ens potest dupliciter sumi, scilicet secundum quod significat essentiam rei, et sic dividitur in decem prædicamenta; vel secundum quod significat actum essendi. Ex quibus patet quod esse actualis exsistentiæ non est res (α) proprie loquendo, cum non sit aliqua quidditas; et consequenter, non est alia res ab essentia creaturæ. Item, sequitur quod non est proprie ens, secundum quod ens significat actum essendi, cum non sit quod exsistit; nec est ens, proprie, secundum quod ens significat essentiam. Dicitur tamen entis, vel rei. Et ideo non proprie dicitur aliud ens ab essentia, nisi dicatur ens esse, illud quod exsistit in suo esse, vel est principium essendi, vel est dispositio entis, ut supradictum fuit in solutione secundi; sed proprie loquendo, non est aliud ens, præsertim prout ens dicit actum exsistendi et est substantivum. Quia enim forma vel actus importatus per ly ens, non plurificatur in essentia et esse, ita quod per aliud esse formaliter sit ipsa essentia, et per aliud ipsum esse, ideo non dicitur proprie quod sint duo entia; sicut nec album, nec albedo proprie sunt duo alba; quia nomen substantivum, ad hoc quod dicatur pluraliter, requirit plurificationem formæ significatæ, et nomen adjectivum requirit plurificationem suppositorum, ut dictum est alias. Et ideo, esse et essentia non sunt duo exsistentia, sive ly exsistens sit substantivum, sive adjectivum.

Dicitur secundo quod concesso, licet abusive, quod esse et essentia sint duæ res, vel duo entia, prout ly ens dicit illud quod ponitur in prædicamento, negatur major argumenti facti. Dico enim quod isto modo loquendi, essentia est alia res ab illo quo formaliter ponitur in rerum natura et extra nihil. Dico enim quod essentia est extra nihil formaliter per esse, prout ly nihil opponitur enti quod dicit actum exsistendi; sed tamen, cum hoc concedo quod essentia seipsa est extra nihil quod opponitur enti quod dicit essentiam alicujus prædicamenti. Et si probatur quod immo essentia seipsa sit formaliter extra nihil, etiam primo modo, tunc probatio non valet. Non enim sequitur : essentia lapidis est alia ab eo quo formaliter est extra nihil illo modo; ergo, in quantum alia, est extra nihil; licet bene sequatur : ergo, in quantum alia, non est extra nihil. Et ita non sequitur contradictio. Et cum probatur illa consequentia negata, quia in quantum alia non est nihil, distinguo antecedens. Dico enim quod essentia, in quantum alia ab esse, quamdiu est sub esse, est aliquid denominative et subjective; sed non est aliquid formaliter; immo est nihil; isto modo, scilicet non exsistens; sed non est nihil primo modo, id est, non essentia. Et sicut distinguitur de nihilo, non in se, sed secundum distinctionem sui oppositi, scilicet entis; quoties enim dicitur unum oppositorum, toties dicitur reliquum, 1. *Topicorum* (cap. 12); ita potest distingui de alietate. Essentia enim, præcisa ab esse, est alia ab esse alietate essentiæ, sed non alietate exsistendi actualiter, ita quod sit aliud exsistens.

Ad replicam contra solutionem ibi datam, dico quod esse perficit et trahit extra nihil aliud, et non nihil; scilicet essentiam. Essentia enim, præcisa ab esse, licet nihil sit actu in genere exsistentium, est tamen ens et aliquid in genere essentialium, hoc est, non est ens prout dicit actum exsistendi, sed est ens prout dicit essentiam alicujus prædicamenti. Sed tamen, quamdiu essentia est sub esse, ipsa est aliquid utroque modo. Et ideo, consequentia ultima non valet, qua dicitur : esse perficit essentiam, quæ est extra nihil; ergo essentia seipsa est extra nihil

(α) *res*. — *pars* Pr.

illo modo; sicut nec ista : albedo perficit lignum, quod est album; ergo lignum seipso est album. Sic in proposito. Essentia enim, quamdiu est sub esse, seipsa est formaliter ens, et aliquid, in genere entis prædicamentalis; et ita etiam esset, posito quod non esset sub esse actualis exsistentiæ. Sed loquendo de ente prout dicit exsistentiam, et de ly aliquid, prout convertitur cum ente illo modo dicto, et ly nihil, ut opponitur enti, tunc dico quod essentia, in quantum alia ab esse, quamdiu est sub esse, non seipsa formaliter est ens, nec aliquid, sed tamen denominative et subjective est ens et aliquid; sicut lignum, quamdiu stat sub albedine; si quæratur an in quantum aliud ab albedine sit album, dicetur quod sic denominative, sed non formaliter et intrinsece, sed album formaliter et intrinsece est compositum ex ligno et albedine; similiter, exsistens formaliter et intrinsece est compositum ex esse et essentia, sed exsistens denominative dicitur essentia, ut præscindit ab esse, sicut subjectum præscindit ab actu. Patet ergo quod non sequitur : esse perficit aliquid; igitur illud aliquid seipso est ens, et aliquid, intrinsece et formaliter.

Ad secundum negatur major. Nec probatio valet. Quia, cum quæritur, an essentia posita in rerum natura prout subjicitur illi quo etc., sit res posita seipsa in rerum natura, vel per aliam cui subjiciatur, dico quod essentia quæ subjicitur, ponitur seipsa in rerum natura, prout res dicit quidditatem; si autem dicat actum, dico quod essentia, sic subjecta, ponitur in rerum natura per esse cui substat. Et cum probatur quod non, quia aut esse imprimit aliam realitatem etc., dico quod esse est realitas, id est actualitas essentiæ, si realitas dicit ratitudinem actualiter exsistendi. Et ideo distinctio arguentis nulla est. Nec enim esse imprimit ipsi essentiæ aliquam realitatem, nec communicat ei suam; sed est actus et realitas essentiæ. Esse enim non debet concipi per modum alicujus habentis realitatem vel esse, nec per modum principii essendi vel entis, sed per modum dispositionis et actus entis in quantum ens. Concesso tamen, ad bonum intellectum, quod esse communicat essentiæ realitatem, cum ulterius infertur quod tunc, si esse communicat essentiæ suam propriam realitatem, tunc non ponitur in rerum natura nisi unum, etc., dico, ut prius, quod esse et essentia non sic ponuntur in rerum natura, quasi duo, quorum quodlibet sit proprie quod est, vel quod exsistit; sed tamquam duo, quorum unum est quod est, aliud quo est. Unde argumentum bene probat quod esse et essentia non sint proprie loquendo duo exsistentia, nec duæ res, prout res dicit illud quod rate exsistit. Cum hoc tamen stat quod, large loquendo, sunt duæ res et duo posita in rerum natura. Nec valent consequentiæ ibi factæ : essentia ponitur per illud cui subjicitur; ergo non sunt duo, isto modo posita; similiter nec sequitur : ergo nihil ponitur nisi esse; ista enim duo sic ponuntur non ut quodlibet eorum sit quod, sed quia unum est quod ponitur et aliud est illius positio.

Ad tertium negatur major. Dico enim quod esse ponit essentiam in rerum natura, et forma ponit ipsam materiam; et tamen esse est perfectio essentiæ, et forma est perfectio materiæ. — Ad probationem majoris dico quod, concesso quod perfectio præsupponit suum perfectibile posse subjici, et perfici, ac recipere, tamen bene stat, cum hoc, quod, licet perfectibile habeat illa tria ex se, ipsum tamen de se nihil est, prout nihil opponitur enti quod significat actum exsistendi; sed non est nihil, prout nihil opponitur enti (α) quod dicit quidditatem, aut essentiam prædicamentalem. Tale autem, quod de se nihil est primo modo, potest subjici, perfici, et recipere, et deferre perfectionem ac trahi extra nihil. — Et ad illud quod replicatur de materia prima, dicitur, ut prius, quod materia est extra nihil seipsa, illo modo quo dictum est de essentia; et illo modo est vel non est nihil seipsa, sicut de essentia dicebatur. — Et cum probatur quod non sit simile de materia prima et de essentia creaturæ, dico quod non est per omnia simile, ut patuit in secunda conclusione; tamen sufficit similitudo quoad hoc quod, sicut materia non ponitur extra nihileitatem exsistentiæ nisi per formam, ita nec aliqua creatura subsistens, vel quæ est quidditas, aut pars quidditatis creatæ, ponitur extra nihil exsistentiæ, nisi per actualitatem sibi impressam ab actualitate subsistente, scilicet a Deo; et hoc habet exspectare lapis antequam actualiter exsistat. Licet enim (β) forma lapidis sit actus et perfectio materiæ in genere entis quod dicit essentiam, non tamen est actus sufficiens ad hoc quod lapis exsistat, nisi aliud superveniat. Esse enim est actus primus in via resolutionis essentialis, sed est actus ultimus in via compositionis, ut fuit tactum in secunda conclusione.

Ad quartum negatur major, si realitas dicat ratitudinem exsistendi; conceditur tamen, si dicat quidditatem secundum quod proprie sumitur, ut dictum fuit. Et cum probatur negatum, quia, si differt, jam non est sua, negatur, etc. — Et ad replicam contra distinctionem, dicitur quod essentia lapidis seipsa habet quod sit realitas, secundo modo. Sed tamen ex hoc non sequitur quod sit realitas actu, licet semper sit realitas in rerum natura illo modo capiendo rem et realitatem. Nec sequitur quod res sine esse possit esse; sed solum sequitur quod essentia lapidis sine exsistentia est realitas illo modo. Si vero realitas lapidis primo modo sumatur, qui satis est improprius, tunc essentia (γ) lapidis non est realitas, nec a se, nec ab alio; quia non est illo modo realitas,

(α) *quod significat actum exsistendi; sed non est nihil prout nihil opponitur enti.* — Om. Pr.
(β) *enim.* — Om. Pr.
(γ) *essentia.* — *esse* Pr.

scilicet ratitudo vel actualitas exsistendi; sed ipsum esse est ejus realitas. Concedo tamen quod illo modo est res per ipsum esse. Et tunc, cum infertur quod si esse est realitas essentiæ, sequitur quod est idem cum ea, negatur consequentia; licet posset concedi quod est idem secundum esse, nec est aliud exsistens; negatur tamen quod illa essentia sit esse quo exsistit.

Ad quintum negatur major. Nec valet sua probatio. Dictum est enim supra quod actualitas qua aliquid ponitur extra nihil in rerum natura, accipiendo rem pro illo quod habet ratum modum exsistendi, non est ipsa res quæ exsistit. Nec valet distinctio de actualitate materiæ per formam (α), et de actualitate essentiæ per esse. Generaliter enim verum est quod, tam hic quam ibi, actus distinguitur a potentia. — Confirmatio etiam nulla est. Non enim est verum quod omnis essentia sit quædam actualitas in genere exsistentium, quidquid sit de genere entium prædicamentalium; omnis enim essentia creata est in potentia ad actualitatem essendi, ut probat Avicenna, ex hoc quod habet actum exsistendi ab alio; modo nihil est in potentia ad seipsum.

Ad sextum negatur minor. Affirmatio enim hominis non est ipsum exsistere hominis; sed est essentia hominis. Quod ex hoc patet, quia sive homo exsistat, sive non, semper tamen homo et non homo opponuntur sicut affirmatio et negatio. Tunc ad probationem minoris dicitur quod positio lapidis in rerum natura, non dicit solam lapidis affirmationem, sed superaddit actum illius affirmationis; et ideo, cum negatur lapis poni in rerum natura, non solum negatur lapis, immo actualitas lapidis, et actualitas affirmationis. Similiter, falsum est quod lapidem esse vel exsistere, et lapidem habere realitatem, idem sint, sumendo realitatem pro quidditate; sumendo autem realitatem pro actualitate, verum esset, sed tunc negatur quod realitas lapidis sit essentia aut affirmatio lapidis.

Ad septimum dicitur quod minor est falsa; quia realitati, hoc est, essentiæ lapidis opponitur negatio quædam in genere entis quod dicit essentiam prædicamentalem; realitati vero exsistentiæ lapidis, id est actualitati quæ est esse lapidis, directe opponitur negatio in genere exsistentis. Constat autem primam negationem et secundam non esse eamdem negationem, cum secunda conveniat quandoque essentiæ lapidis, prima autem nullo modo sibi possit convenire. Et cum dicitur quod distinctio ista de negatione vel nihilo non valet, — dicitur quod, licet arguens illam non sustineat, tamen, ex ejus inadvertentia, adeo deceptus est, quod per illam omnia sua argumenta solvuntur. Non plus enim ridiculum est distinguere de nihilo, quam de non ente. Sed constat quod Philosophus, 5. *Physicorum,* particula 8; et 4. *Metaphysicæ,* particula 2, distinguit de multiplici non ente. Quare non est inconveniens distinguere de nihilo, prout negat exsistentiam.

Ad octavum dicitur quod conceptus entis quod dicit essentiam, nihil addit ad illud de quo prædicatur; sed conceptus entis quod dicit exsistentiam, aliquid superaddit. Et ideo, ad probationem antecedentis, in sensu quem nego, dicitur quod lapis, prout præscindit ab esse (α), est nihil, modo superius exposito.

Ad nonum dicitur quod lapis in potentia potest dici dupliciter. Primo modo, prout potentia respicit actum qui est; ut illud dicatur lapis in potentia, quod non habet exsistere, sed est in potentia ad exsistere. Secundo modo, prout potentia respicit actum qui est forma; ut illud dicatur lapis in potentia quod non habet formam substantialem lapidis, sed potest habere. Et ita potest generaliter distingui de ente in potentia: scilicet de ente in potentia, in genere essentiarum; vel de esse in potentia, in genere exsistentiarum; sive, quod idem est, de potentia, in genere entis quod dicit essentiam, vel in genere entis quod dicit exsistentiam. Tunc dico quod ens in potentia, in genere essentiarum, destruit ens totaliter; sed ens in potentia, in genere exsistentiarum, non destruit ens. Rosa enim, licet non exsistat, adhuc est rosa; et ens in potentia, in genere exsistentiæ, adhuc est ens et essentia quædam. Negatur ergo quod ens in potentia, isto modo quo dictum est, totaliter destruat ens. Et ideo actus oppositus illi potentiæ aliquid addit ad illa quibus convenit. — Ad confirmationem dico quod lapis, conceptus ut non positus in esse, concipitur ut nihil, in genere exsistentiæ; non tamen ut nihil, in genere essentiæ.

Ad decimum dicitur quod, cum dicimus: lapis est ens, ly ens, potest dicere actum exsistendi, vel essentiam prædicamentalem, vel compositionem animæ, seu veritatem propositionis. Si primo modo sumatur, tunc dico quod ens addit ad lapidem; si secundo modo, vel tertio, nihil est ad propositum.

Ad undecimum negatur minor. Dico enim quod verbum non omnino significat idem quod nomen verbale, ut amor et amare, cursus et currere. Currere enim dicit esse cursus in subjecto, sive participationem cursus in subjecto, et non dicit directe ipsum cursum; similiter, lucere dicit esse quod subjectum habet a forma quæ dicitur lux. Nomina autem verbalia, ut cursus et hujusmodi, dicunt principaliter ipsas formas, et non esse, quod fluit ab eis. De verbis Commentatoris, sciendum quod ipse vocat formam mobilem, esse fluens a forma; formam quiescentem vocat illud quod est principium talis esse.

Ad duodecimum responsum est in conclusione

(α) *per formam.* — Om. Pr.

(α) *esse.* — *essentia* Pr.

tertia. Avicenna enim aliter ponebat distinctionem, inter esse et essentiam, quam ponat sanctus Thomas, ut ibidem patuit ex verbis ejus. Esse enim non distinguitur ab essentia, quasi accidens a subjecto, vel quasi aliquid totaliter extraneum a quidditate rei; sed sicut aliquid per principia essentiæ constitutum; non quidem illo constitutionis modo, quo totum constituitur ex partibus; sed illo modo quo effectus formaliter constituitur per formam, tamquam naturalis formæ sequela; sicut esse hominem ex humanitate, esse album ex albedine.

V. Ad argumenta Warronis. — **Ad primum** Warronis dico quod consequentia non valet; quia esse, proprie loquendo, non est aliud ens, nec alia res ab essentia; et ideo, quæstio an est, non ponit in numerum rerum, proprie loquendo, sicut aliæ quæstiones, scilicet quia est, propter quid est, et quid est.

Ad secundum dico quod Linconiensis solum intendit quod esse, dictum de prima causa, vel de creatura, non ponit multiplicitatem essentiarum, nec rerum, proprie loquendo, in illo de quo dicitur. Cum hoc tamen stat quod essentia creaturæ sit aliud a suo esse.

Ad tertium dicendum quod Augustinus non intendit quod prima materia proprie creetur; et consequenter, nec prius, nec post creatur quam forma. Sed intendit loqui de materia, prout subjectum accidentium dicitur materia; tale enim, prius natura producitur, quam sua accidentia sibi insint; et hoc, quia prius natura est potentia, respectu actus accidentalis, quam actus accidentalis. Sed hoc non est ad propositum; quia esse non se habet ad essentiam, ut accidens ad subjectum. Et ideo, non oportet quod essentia prius creetur quam esse; sed eadem creatione producitur essentia et acquirit esse.

Ad quartum dicendum quod creatura, seipsa primo, et non ratione alicujus partis solum, est terminus creationis, ut quod terminat. Et ideo, non oportet quod quælibet pars ejus sit actualitas quædam; sed sufficit quod essentia, quæ primo et per se creatur, sit actus, modo exposito, non autem actualitas. Sed esse creaturæ, quod est ejus actualitas, est formalis terminus creationis.

VI. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** aliorum negatur minor. Per creationem enim, numquam acquireretur respectus ad agens, nisi acquireretur esse in quo fundatur talis respectus. Et ad probationem dico quod, accipiendo realitatem pro actualitate, negatur quod tota realitas præcesserit ab æterno, vel præfuerit ab æterno, extra Deum. Similiter, accipiendo realitatem pro quidditate, negatur quod illa præfuerit ab æterno, extra Deum. Sed conceditur quod tam essentiam quam ipsum ejus esse, Deus æternaliter intellexit; ac per hoc, quodlibet eorum fuit in Deo æternaliter, ut intellectum in intelligente. Ex quo provenit quod æternaliter rosa est rosa, rosa est essentia; sed non æternaliter fuit, nec æternaliter exsistebat.

Ad secundum dicitur quod licet forte, secundum ethimologiam vocabuli, exsistere sit extra suas causas sistere; in se tamen, Deus exsistit qui nullam habet causam. Sed quidquid sit de hoc, tamen argumentum non plus concludit, nisi quod effectus positus extra suas causas, acquirit respectum ad eas. Sed non probat quod solum respectum acquirat; immo videtur implicari contradictio in dictis istorum, ut probat unus alius Doctor. Isti enim ponunt quod esse et essentia sunt penitus eadem res, sed differunt sola intentione; et cum hoc, dicunt quod res essentiæ fuit ab æterno, esse vero rerum non fuit ab æterno. Siquidem hoc est expressa contradictio; quia res æterna et res non æterna non sunt eadem res; sicut dicit Commentator, 10. *Metaphysicæ*, commento 26. Et sine eo patet quod est expressa contradictio. Res enim æterna est ab æterno, res vero non æterna non est ab æterno. Si igitur est eadem res, idem erit et non erit; et iterum, idem erit prius se; et multa alia inconvenientia.

Ad tertium dico quod major implicat contradictionem; quia, si transfertur de potentia in actum, saltem acquirit actum; nisi dicatur quod potentia efficitur actus et convertitur in actum. Verumtamen, concedo quod illud idem, quod prius fuit in potentia, postea illud idem numero est in actu. Et sic est in proposito. Nam essentia creaturæ, prius fuit in potentia ad esse; et illa eadem acquirit esse. Unde argumentum imaginatur quod quidquid est in creatura, transferatur de potentia in actum; quod est inintelligibile, nisi actus transferatur de potentia in actum.

Ad quartum dicitur negando minorem. Essentiam enim poni in actu, non dicit essentiam et solum respectum ad agens; sed etiam dicit actum, qui est ratio quod essentia fundet illum respectum. Unde, secundum quod ponit sanctus Thomas, in tractatu *de Quatuor Oppositionibus* : « Esse diversimode se habet ad creationem et ad generationem. Esse enim est prima rerum creatarum, secundum Auctorem libri *de Causis*. Non quod creatio sit, ut in subjecto, in ipso esse, cum creatio passiva sit accidens, cujus est habere subjectum; sed, ut in subjecto, est in ipsa creatura. Sed creatio, secundum quod relatio est, terminat respectum per se ad ipsum esse rei creatæ, et ad rem per ipsum esse. Quod patet : quia extremum relationis ipsius realiter est in creatura; quod non contingeret, nisi creatura haberet esse realiter. Ipsum tamen esse nullius accidentis est susceptivum, sed ipsum quod est. Ideo, in re habente esse, secundum illud quod relatio habet commune cum aliis accidentibus, relatio pertinet ad rem; sed, secundum propriam rationem ejus, quæ est referri

ad alterum, pertinet ad ipsum esse rei per se, per quod res refertur ad Deum. Esse namque divinum proprie est ratio creandi; quia per creationem omnes res communiter accedunt ad participandum esse quantum est eis possibile, non autem naturam divinam; ipsa enim non participatur a creatura, licet ibidem sit esse et natura et sapientia et potentia, sive quodcumque hujusmodi; hujusmodi autem in paucis reperitur. In generatione vero non dicitur generatum ipsum ad participandum esse generantis, sed ad participandum naturam ejus; aliter, cum esse sit suppositi, in tali natura foret participatio in supposito, et sic Socrates generaret Socratem. Ideo, in generatione, Socrates non generat Socratem, cum suppositum non habeat nisi unum esse incommunicabile; sed homo generat hominem; natura enim manet una secundum rationem naturæ, cum diffinitio sit una. Deus vero non creat Deum; Deus enim nomen naturæ est, sicut homo. Ens tamen creat ens; ideo, relatio creaturæ ad Deum fundatur super esse creaturæ. Relatio vero unius rei ad aliam super ipsas res principaliter fundatur, ut dictum est. Ideo, proprie, actio creaturæ ad rem terminatur; unde, compositum est quod generatur, secundum Philosophum 7. *Metaphysicæ* (t. c. 26); compositum enim habet naturam generantis; ad ipsum autem esse, ex consequenti, cum compositi sit esse. Actio vero Dei, qua producit totam rem simul constitutam ex suis principiis, ad ipsum esse terminatur quod est intimum et maxime formale in re, cum in ipso esse rei salvetur alterum extremum relationis, ut dictum est (α). »

QUÆSTIO II.

UTRUM DEUS SIT IN GENERE

Iterum circa octavam distinctionem quæritur : Utrum Deus sit in genere.

Et arguitur quod non. Quia genus est prius eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

In oppositum arguitur sic. Unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem, numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, 10. *Metaphysicæ* (commento 2°). Ergo Deus est in genere substantiæ.

In hac quæstione erunt duo articuli. In quorum primo ponam conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : quod, licet non omne quod est in genere sit compositum ex materia et forma, omne tamen quod habet genus et differentiam est ad aliquem gradum entium terminatum.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 95, dicens : « Scire oportet quod diversæ rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima divisione entis invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens in actu, aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia; et eodem modo discurrenti per singula, apparet unam speciem super aliam aliquem gradum perfectionis adjicere, sicut animalia super plantas, et animalia (α) progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam una species alia (β) perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior; propter quod Aristoteles, in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), dicit quod rerum diffinitiones sunt sicut numerus, in quo unitas addita vel subtracta speciem numeri variat; per (γ) quem modum, in diffinitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur. Ratio ergo determinatæ speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur; et, quia in rebus ex materia et forma compositis, forma est quasi terminus, illud autem quod terminatur per eam est materia vel materiale, oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali; et ideo ex differentia et genere fit unum, sicut ex materia et forma; et sicut una et eadem est natura quæ ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit quamdam naturam extraneam ad genus vel super genus, sed est (δ) quædam determinatio naturæ generis : ut, si genus accipiatur, animal pedes habens, differentia ejus est, animal duos pedes habens; quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere

---

(α) Hunc textum divi Thomæ non habet Pr., sed quæstio remanet interminata post hæc verba : *secundum quod ponit sanctus Thomas, in tractatu de Quatuor Oppositionibus.* Editio vero 1589 addit, post prædicta verba, hanc notam : *In prioribus codicibus aliud non habetur; tu tamen, vide Opusculum trigesimum septimum* (33), *capitulo quarto, circa principium, ubi dicit : « Ad hujus evidentiam considerandum est quod esse diversimode se habet ad creationem vel ad generationem, etc., » usque ibi : « Ex dictis ergo manifestum est, etc., » ubi declarat subtiliter, quomodo esse est ratio fundandi talem respectum.*

(α) *super plantas, et animalia.* — Om. Pr.
(β) *alia.* — Om. Pr.
(γ) *per.* — *propter* Pr.
(δ) *sed est.* — *et hæc est* Pr.

manifestum est. Unde patet quod accidit generi et differentiæ quod determinatio, quam differentia importat, ex alio principio causetur quam natura generis, ex hoc quod natura quam significat diffinitio ex materia et forma est composita, sicut ex terminato et terminante. Si igitur sit aliqua natura simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una sit terminans, et alia terminata. Ex ipsa igitur substantia rationalis naturæ sumetur ratio generis, ex terminatione autem ipsius, secundum quod est in tali gradu entium, sumetur ejus differentia specifica. Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura non sit terminata, sed infinita in se, non est in ea accipere neque genus, neque speciem. » — Hæc ille.

Eamdem ponit conclusionem, 1 p., q. 50, art. 2, ad 1um : « Differentia, inquit, est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod terminatur ad aliquem gradum specialem in entibus; quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10). In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia; unde ab alio sumitur genus, et ab alio sumitur differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum. Sed unaquæque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus; et ideo genus et differentia in eis non accipiuntur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem; quod tamen differt secundum considerationem nostram : in quantum intellectus noster considerat illam rem ut indeterminatam, vel ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; in quantum vero consideratur ut determinata, accipitur ratio differentiæ in eis. » — Hæc ille.

Secunda conclusio : quod in omni re, quæ proprie reponitur in genere prædicamentali, differt quidditas a suo esse.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 3, art. 5, ubi sic dicit : « Omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis quod prædicatur de eis in eo quod quid; differunt autem secundum esse : non enim est idem esse hominis et equi, nec hujus hominis et illius hominis; et sic oportet quod quæcumque sunt in genere, differant in eis esse et quod est, scilicet essentia. » — Hæc ille.

Item, 1. *Contra Gentiles,* cap. 26, sic dicit : « Quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quæ sunt in eodem genere; alias genus de pluribus non prædicaretur. Oportet autem omnia, quæ sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire; quia de omnibus genus in eo quod quid est prædicatur. Esse igitur cujuslibet in genere exsistentis est præter ejus quidditatem. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei,* q. 7, art. 3 : « Nihil, inquit, ponitur in genere secundum suum esse, sed ratione suæ quidditatis. Quod ex hoc patet : quia esse uniuscujusque est ei proprium, et distinctum ab esse alterius; sed ratio substantiæ potest esse communis; propter hoc etiam Philosophus, 3. *Metaphysicæ* (t. c. 10), dicit quod ens non potest esse genus; et ideo illud quod est suum esse, non est in genere.

Item, 1. *Sentent.,* dist. 8, q. 4, art. 2, ponit eamdem rationem : « Omne, inquit, quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim, ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas, et tamen ignorari an aliquis sit homo. Et ratio hujus est, quia omne quod prædicatur de his quæ sunt in genere, prædicat quidditatem, cum genus et species prædicentur in eo quod quid; illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in isto vel in illo; et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem; unde constat quod esse ejus non est sua quidditas. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod omne quod proprie est in genere, habet actum admixtum potentiæ.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 3, art. 5 : « Species, inquit, constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur (α) differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal, quod habet naturam sensitivam; rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod habet naturam intellectivam; intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod cum omnis species habeat genus et differentiam, in ea est aliquid quasi potentiale, et aliud quasi actuale; et consequenter, omne quod ponitur in genere proprie, ut species, aut per se individuum generis, habet actum potentiæ admixtum. Unde, idem Doctor, 2. *Sentent.,* dist. 3, art. 5 primæ quæstionis, sic dicit : « Omne illud quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere, secundum Avicennam; et ita oportet quod omnes angeli ponantur in prædicamento substantiæ. Hæc enim est ratio substantiæ, prout est prædicamentum, secundum Avicennam, ut sit res quidditatem habens, cui debeatur esse per se, non in alio

(α) *semper autem id a quo sumitur* — Om. Pr.

scilicet quod sit aliud ab ipsa quidditate; et ideo, ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis; ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiæ, secundum quod appropinquat ad esse in actu. Sed hoc differenter contingit in substantiis compositis et simplicibus; quia in compositis possibilitas est ex parte materiæ, sed complementum ex parte formæ; et ideo ex parte materiæ sumitur genus, et ex parte formæ differentia, non autem ita quod materia sit genus, aut differentia forma, cum utrumque sit pars, et neutrum prædicetur (α); sed quia materia est materia totius, non solum formæ, et forma perfectio totius, non solum materiæ, ideo totum potest designari et ex materia, et ex forma, et ex utroque. Nomen autem designans totum ex materia, est nomen generis; et nomen designans totum ex forma, est nomen differentiæ; et nomen designans totum ex utroque, est nomen speciei. Et hoc patet, si consideretur quomodo corpus est genus animati corporis, et animatum est differentia; semper enim invenitur genus sumptum ab eo quod est materiale, et differentia ab eo quod est formale; et inde (β) est quod differentia determinat genus sicut forma materiam. In simplicibus autem naturis, non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundantur super diversas partes quidditatis, sed super idem simplex; quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum, prout est quædam similitudo divini esse, secundum (γ) hoc quod appropinquat magis et minus ad participandum divinum esse; et ideo, quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiæ specificæ. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei,* q. 7, art. 3 : « Quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, et (δ) ratio differentiæ sumitur a forma; sicut patet quod in homine, natura sensibilis, ex qua sumitur ratio animalis, est materialis respectu rationis, ex qua sumitur rationale; nam animal est quod habet naturam (ε) sensitivam, rationale autem quod habet rationem. Unde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiæ et formæ, vel actus et potentiæ. »

Item, *de Spiritualibus Creaturis,* q. 1, art. 1, ad 24um : « In rebus, inquit, compositis ex materia et forma, genus sumitur a materia, et differentia a forma; ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed quoddam esse imperfectum et materiale respectu esse specifici quod per formam recipit; sicut esse animalis est imperfectum et materiale respectu esse hominis. Tamen illud duplex esse non est secundum aliam et aliam formam, sed secundum unam formam, quæ homini dat non solum hoc quod est esse animal, sed etiam hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal; unde animal commune non est unum re, sed tantum ratione; quia non ab una et eadem forma homo est animal et asinus. Subtracta igitur materia a spiritualibus substantiis, remanebit ibi genus et differentia, non secundum materiam et formam, sed secundum quod consideratur in natura spirituali tam illud quod est commune sibi et imperfectioribus substantiis, quam etiam illud quod est (α) sibi proprium. » — Hæc ille.

(α) *prædicetur.* — *prædicatur* Pr.
(β) *inde.* — *idem* Pr.
(γ) *secundum.* — *sed* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.
(ε) *naturam.* — *materiam* Pr.

Quarta conclusio est quod Deus non est proprie in aliquo genere.

Et dico proprie in genere, sicut scilicet species vel individuum.

Ista conclusio sequitur ex prædictis. Si enim omne quod est in genere, oportet esse finitum et terminatum ad aliquem certum gradum in entibus, juxta primam conclusionem; et ulterius oportet quod ejus esse sit aliud a sua quidditate, juxta secundam; rursus oportet illud esse partim actu, partim in potentia. Cum Deus sit omnino illimitatus, et sit suum esse, et sit actus purus, sequitur quod Deus non sit proprie in genere. Et istas probationes ponit ad istam conclusionem sanctus Thomas, locis præallegatis.

Secundo probatur eadem conclusio, secundum eum, 1. *Contra Gentiles,* cap. 25 : « Omne, inquit, quod est in genere, habet aliquid in se, per quod natura generis designatur et determinatur ad speciem; nihil enim est in genere, quod non sit in aliqua ejus specie. Hoc autem in Deo est impossibile. Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere. » Minorem hujus argumenti probat, cap. 24, multipliciter. — Tum primo, quia impossibile est aliquid esse in actu, nisi (β) omnibus exsistentibus quibus esse illius substantiale designatur; non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Unde, secundum hoc, etiam Platonici ponentes ideas, non posuerunt ideas generum per se exsistentes, quæ designantur ad esse speciei per differentias essentiales; sed posuerunt ideas per se exsistentes solarum specierum, quæ ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si igitur divinum esse per aliquid superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu, nisi illo (γ) superaddito exsistente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia. Ergo substantia divina

(α) *commune.* — Ad. Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.
(γ) *illo.* — *illi* Pr.

non potest esse in actu, nisi aliquo superveniente. Ex quo potest concludi quod non sit per se necesse esse; cujus contrarium superius dicit se probasse. — Tum secundo, quia illud quod additur alicui ad designationem illius designatione essentiali, non constituit rationem ejus, sed solum esse in actu; rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu, non autem constituit rationem animalis, in quantum animal est, nam differentia non intrat diffinitionem generis. Sed, si in Deo addatur aliquid designatione essentiali ipsum designans, oportet quod illud constituat ei, cui additur, rationem propriæ quidditatis ejus seu naturæ; nam quod sic additur, acquirit esse in actu ipsi rei. Hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra dicit se ostendisse. Ergo infert quod supra divinum esse nihil potest addi, quod designet ipsum designatione essentiali. — Tum tertio, quia omne illud per quod res consequitur esse in actu, et est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiæ. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse in actu, et est intrinsecum rei designatæ; alias per illud non posset designari substantialiter. Ergo oportet quod sit vel tota essentia rei, vel pars essentiæ. Sed si aliquid addatur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei; quia jam ostensum est quod esse Dei non est aliud ab ejus essentia. Relinquitur ergo quod sit pars essentiæ; et sic Deus erit compositus ex partibus essentialibus; cujus contrarium dicit superius se monstrasse. — Tum quarto, quia omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu ejus. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra dicit se monstrasse; sed sua substantia est suum esse. Igitur esse suum non potest designari designatione substantiali per aliquid sibi superadditum. — Ecce quatuor probationes, quod divina essentia non potest habere differentiam sui constitutivam, ac per hoc nec est in genere, sicut species.

Tertio probatur eadem conclusio per eum, ibidem, cap. 25 : « Unumquodque collocatur in genere ratione suæ quidditatis; genus enim prædicatur in quid est. Sed quidditas Dei est ipsum esse ejus, secundum quod non collocatur aliquid in genere; quia sic ens erit genus, quod signat ipsum esse. Relinquitur ergo quod Deus non sit in genere. Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum, 3. *Metaphysicæ* (t. c. 10), in hunc modum : Si ens esset genus, oporteret aliquam differentiam inveniri, per quam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiæ; quia sic genus poneretur bis in diffinitione speciei. Sed oportet differentiam esse præter illud quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse præter illud quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur, et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur quod Deus non sit in genere. Ex quo etiam patet quod Deus diffiniri non potest, quia omnis diffinitio est ex genere et differentiis. Patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum; quia principium demonstrationis est diffinitio ejus de quo fit demonstratio. » — Hæc ille.

Eamdem, scilicet ultimam rationem, ponit 1 p., q. 3, art. 5, ubi sic ait : « Cum esse Dei sit ejus essentia, si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod ens esset genus illius; nam genus significat substantiam rei, cum prædicetur in eo quod quid. Ostendit autem Philosophus, 3. *Metaphysicæ* (t.c.10), quod ens non potest esse genus alicujus : omne enim genus habet differentias, quæ non participant essentiam generis; nulla autem differentia potest inveniri, quæ sit (α) extra ens; quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod Deus non est in genere reductive.

Hanc conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., ubi supra : « Aliquid, inquit, est in genere dupliciter. Uno modo, simpliciter et proprie; sicut species et quæ sub eis continentur. Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes : sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis; cæcitas autem, et privatio quælibet, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim Deus non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest. » — Hæc ille. — Et ostensa triplici ratione, quarum sententia superius recitata est, subdit : « Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium, quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra illud genus : sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod oppositum hujus conclusionis, dum fuit juvenis, tenuit in *Scripto*, 1. *Sent.*, dist. 8, ubi q. 4, art. 2, ad 3um, sic ait : « Non oportet quod Deus sit in genere substantiæ sicut contentum, sed solum sicut principium, habens in se omnem perfectionem generis, sicut unitas in numeris. » — Hæc ille. — Item, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 3, ad 7um : « Licet, inquit, Deus non pertineat ad genus substantiæ, quasi in genere contentum, sicut species vel individuum sub genere continetur; potest tamen dici quod sit in genere substan-

(α) *sit*. — *exit* Pr.

tiæ per reductionem, sicut principium, et sicut punctus est principium quantitatis continuæ, et unitas in genere numeri. » — Hæc ille. — Sed tenendum est quod ultimo dixit in *Summa*.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBITATIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti et aliorum. — Quantum ad secundum articulum moventur dubitationes contra conclusiones supra positas. Et quidem contra primam arguit unus Doctor, scilicet Scotus, et quidam alii, probare volentes quod omnis res, quæ per se ponitur in genere, est intrinsece composita ex aliquo materiali, et aliquo potentiali; cujus oppositum ponit prima pars illius conclusionis. Arguunt igitur

Primo. Nam Commentator dicit, 12. *Metaphysicæ,* comment. 10 : « Omnia quæ transmutantur habent materiam; sed naturæ materiarum diversantur secundum modos naturæ transmutationis. » Cum ergo sint modi transmutationis diversorum generum, sequitur quod sint materiæ etiam diversorum generum propriæ illis. Constat etiam quod diversi sunt actus formarum diversorum generum. Ergo quodlibet ens compositum est ex proprio actu et propria potentia illius generis.

Secundo. Quia, eodem libro, commento 11, dicit quod « quamvis materia prima sit una, tamen multa est in potentia et habilitate, et quodlibet ens cum materia communi habet materiam propriam ». Et subdit : « Non enim quodlibet ens fit ex qualibet potentia, sed unumquodque entium fit ex eo quod est in potentia illud quod fit, id est ex propria potentia, ita quod numerus potentiarum est sicut numerus specierum generabilium; et dixit hoc Aristoteles, quia opinatur quod prima materia est unum secundum subjectum, et multa secundum habilitatem. » — Hæc Commentator. — Ex qua auctoritate patet quod quælibet species entium generabilium habet, ultra communem materiam, propriam materiam et potentiam ex qua fit; et sunt tot tales potentiæ propriæ, quot sunt species generabilium entium.

Tertio. Quia, eodem libro, commento 22, ubi solvit quæstionem motam in tertio : An scilicet principia omnium prædicamentorum sint eadem vel diversa, dicit Commentator, cum Philosopho, quod omnium principia sunt eadem secundum proportionem, non autem secundum numerum. Unde Commentator ait : « In unoquoque prædicamentorum accidentium inveniuntur principia, quorum proportio ad illa est sicut proportio principiorum substantiæ ad substantiam, non quod habeant illam eamdem naturam. » Et sequitur : « Et dicere quod principia sunt eadem proportionaliter, est ut dicere quod materia et forma et privatio sunt principia decem prædicamentorum; sed quæ sunt in substantia differunt ab eis quæ sunt cujuslibet prædicamenti; et similiter ea quæ sunt uniuscujusque prædicamenti differunt ab aliis. » — Hæc Commentator.

Quarto. Quia Avicenna, 2. suæ *Metaphysicæ,* dicit : « Nulla categoria est, quæ non habet exitum de potentia sua et suum effectum. » Vult ergo quod in quolibet prædicamento sit propria potentia, et proprius actus.

Quinto. Arguitur rationibus. Omnis res diffinibilis est composita ex distinctis partibus intrinsecis. Sed omnis res per se exsistens in genere est diffinibilis. Igitur etc. Major patet per Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 33), ubi ait : *Quoniam omnis diffinitio ratio est, et omnis ratio habet partes; ut autem ratio ad rem, et pars rationis ad partem rei similiter se habet.* Ubi patet quod Philosophus vult quod sicut tota diffinitio totam rem signat, sic pars diffinitionis signat partem rei; et per consequens omne diffinibile habet partem. Confirmatur : Quia Commentator, commento 33, dicit : « Quemadmodum, inquit, diffinitio declarat quidditatem rei, ita pars diffinitionis declarat partem quidditatis rei. » Confirmatur ulterius : Quia Philosophus, eodem libro (t. c. 50), dicit *quod si neque una substantia est ex substantiis, incomposita* (α) *esset substantia omnis* (β), *quare neque ratio utique esset neque unius substantiæ.* Ecce quod Philosophus infert quod, si omnis substantia erit simplex, nullius substantiæ esset diffinitio; quæ consequentia super hoc fundatur, quod omne diffinibile est compositum. Unde Commentator, ibidem, commento 50, ait quod « omnes æstimaverunt quod substantiæ sint compositæ, ex hoc quod concedunt quod diffinitiones significant compositum ». Patet igitur major prædictæ rationis. Sed minor probatur : quia, ut patet ex eodem septimo, ad diffinitionem sufficit genus et differentia; cum ergo omnis species habeat genus et differentias, sequitur quod quælibet sit diffinibilis. Nec obstat, ut dicunt, si quis dicat quod accidentia diffiniuntur per additamenta. Quia hoc non est quia sint simplicia, sed propter eorum realem dependentiam essentialem ad subjectum, propter quam diffiniuntur per subjectum; et etiam quia eorum differentiæ non sunt nobis notæ, quoniam si essent nobis notæ, ita diffinirentur sine addito sicut substantiæ.

Sexto. Quia si hoc non esset, hoc maxime videretur verum de accidentibus, quæ videntur esse formæ simplices. Sed hoc falsum est. Quod patet : — Tum *primo*, quia omnis mutatio per se una est

---

(α) *incomposita. — in potentia* Pr.
(β) *omnis. — omnino* Pr.

ad terminum per se unum; sed dealbatio est per se una mutatio, ut patet; ergo est ad terminum per se unum; ille autem terminus non est aliqua forma simplex, quia illa non fit nisi per accidens, ut patet ex 5. *Metaphysicæ* (t. c. 7); ergo est compositum per se de genere accidentis; et sic potest argui de qualibet alia forma accidentali. — Tum *secundo*, quia simplicitas est perfectio simpliciter, secundum omnes; ergo quanto aliquod ens est simplicius, tanto est simpliciter perfectius; et per consequens, si accidens non esset compositum sed penitus simplex intrinsece, ipsum esset simpliciter perfectius substantia composita, quod est falsum. — Tum *tertio*, quia idem est susceptivum motus et termini motus; sed dealbationis superficies non est primum susceptivum, cum sit actus et forma; motus autem est actus entis in potentia secundum quod est in potentia; quapropter oportet susceptivum ejus esse potentiam; sed potentia receptiva alicujus rei est de genere illius rei, ut dicit Commentator, 5. *Physicorum*, commento 9, in fine; igitur.

Septimo. Quia genus et differentia semper sumuntur a diversis realitatibus illius quod est in tali genere et habet talem differentiam. Quod patet. — Tum *primo*, auctoritate Aristotelis, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 9), dicentis : *Oportet rationem*, id est diffinitionem, *esse orationem longam, quæ significat aliquid de aliquo, ita quod oportet illud esse materiam, illud vero formam.* — Tum *secundo*, quia si illa realitas, a qua accipitur genus, esset vere tota quidditas rei, solum genus complete diffiniret. — Tum *tertio*, quia genus et differentia non diffinirent, quia ratio ex eis composita non indicaret primo idem diffinito; unaquæque enim ratio est semel ipsa; et ideo illa ratio, quæ exprimeret eam bis, non indicaret primo idem quidditati illius rei. — Tum *quarto*, quia realitas, a qua sumitur genus, est principium realis convenientiæ cum specie illa, et realitas, a qua sumitur differentia, est reale principium disconvenientiæ et differentiæ; sed non est possibile eamdem realitatem esse principium realis convenientiæ et realis differentiæ aliquorum ad invicem; ergo alia est realitas a qua sumitur genus, et alia a qua sumitur differentia. — Tum *quinto*, quia si non essent duæ tales realitates in diffinitione, semper committeretur nugatio, quia idem diceretur realiter per genus et differentiam. Nec valet si dicatur quod differunt penes modos, sive rationes considerandi, scilicet ratio determinabilis et determinativi. Hoc, inquam, non valet : quia tunc est nugatio, quando positis diffinitionibus pro rebus, idem bis dicitur, 1. *Perihermenias;* sed positis rationibus generis et differentiæ, idem bis diceretur. Confirmatur : quia secundum Aristotelem, 1. *Perihermenias*, hic est nugatio, duos (α) pedes habens bipes; et tamen est alia ratio concipiendi. — Tum *sexto*, quia dato quod intellectus numquam consideraret, tamen natura generis ex natura rei erit contrahibilis, et differentia esset contrahens; et hoc secundum eamdem contractionem numero respectu ejusdem, et secundum idem, quia secundum proprium conceptum; ergo præter intellectum distinguuntur. — Tum *septimo*, quia concipiendo genus, aut concipitur aliquid rei in specie, aut nihil; et similiter de differentia. Si nihil : ergo sunt conceptus fictitii. Si aliquid, aut idem, aut aliud in re. Si secundo, habetur propositum. Si detur quod eadem realitas concipitur, quæ nata est formare distinctos conceptus, scilicet generis et differentiæ; — contra : quia unaquæque res nata est formare unum conceptum sibi adæquatum, alias non esset unum cognoscibile, quia nec unico actu, sed illum formando videtur immutare intellectum quantum in se possibilis est immutare. — Tum *octavo*, quia, licet forte aliqua res posset immutare intellectum ad diversos conceptus, tamen hoc non videtur esse possibile, ubi objective nata est res facere conceptus et habitus in intellectu ita diversos ac si essent diversarum rerum; sed sic est de genere et differentia, ut patet de geometria, et perspectiva. — Tum *nono*, quia objecta præcedunt actus; ergo distinctio objectorum non est per actus; igitur, cum genus et differentia conceptibiliter distinguantur, illa distinctio supponit distinctionem priorem in objectis conceptis. — Tum *decimo*, quia ex natura rei, accipiendo conceptum objective ut possibile concipi absque actuali conceptione, aut est idem conceptus generis et differentiæ, aut non. Si non, habetur propositum. Si sic : aut est idem conceptui unius differentiæ tantum, et tunc non prædicabitur nisi de una specie; aut cujuslibet differentiæ, et tunc, vel tot erunt conceptus generis quot differentiarum, vel si tantum unus conceptus generis, conceptus differentiarum erunt omnino idem illi conceptui, ac per hoc inter se erunt idem omnino. — Tum *undecimo*, quia tunc duæ visiones intellectuales non possent esse respectu generis et differentiæ. Probatur : quia visio non est nisi objecti primi realiter exsistentis et principaliter; ex quo sequitur quod intellectus divinus non cognosceret illa ut distincta objective, nisi ponatur in eo cognitio abstractiva, et tunc imperfecta. — Tum *duodecimo*, quia conceptus generis et differentiæ sunt primo diversi, in nullo quidditative convenientes; alias differentia iterum differret per aliam differentiam. — Tum *decimotertio*, quia aliquid quidditative includitur in genere, quod non includitur in differentia; quia genus proximum, puta animal, includit omnes differentias superiores. Sed differentia proxima, puta rationale, non includit differentias præcedentes quidditative et formaliter; alias in omni diffinitione composita ex genere proximo et differentia proxima vel ultima esset nugatio. — Tum *decimoquarto*, quia si inter realitatem generis

(α) *duos*. — Om. Pr.

et realitatem differentiæ non erit distinctio ex natura rei ante considerationem intellectus, tunc ubicumque realiter includeretur conceptus generis, includeretur conceptus differentiæ, et tunc asinus includeret rationale. — Et sic patet ex istis quod assumptum dicti argumenti est verum, scilicet quod genus et differentia sumuntur a diversis realitatibus, et consequenter quod omnis species contenta sub genere includit plures realitates intrinsecas.

II. Argumenta Gregorii. — Contra secundam partem dictæ conclusionis arguit Gregorius de Arimino (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 2) : quia dicere quod omnis res contenta in genere sit terminata et finita in entitate et perfectione, est ad placitum dictum et sine ratione. Quamvis enim instantia dari non possit nisi in proposito, quia solus (α) Deus est infinitus secundum perfectionem, ipsa tamen non habet necessariam apparentiam veritatis; quia quod non tollit a re illud propter quod ponitur in aliquo prædicamento, non impedit illam esse in aliquo prædicamento; infinitas autem perfectionis non tollit a re quin ipsa sit ens per se, et per consequens quin ipsa sit substantia, immo tali rei maxime convenit esse per se ens, et non alio. Et si dicatur quod Commentator dicit, 5. *Metaphysicæ*, commento 33 : Genus differt a materia, quia materia dicit potentiam puram, genus autem dicit formam mediam inter potentiam et actum, actus autem receptus a potentia contrahitur ad determinatam perfectionem; non valet hoc, siquidem. Tum *primo,* quia illud est contra te, qui non ponis plures formas substantiales in eodem, et per consequens fingere non potes quæ sit illa forma media inter potentiam et actum. — Tum *secundo,* quia si essent plures formæ, adhuc genus totum significaret, et non tantum partem, et per consequens ita significat ultimam sicut mediam. — Tum *tertio,* quia in substantiis creatis abstractis et in qualitatibus, quæ omnes sunt in prædicamentis, secundum te, impossibile est assignare talem formam mediam. — Tum *quarto,* quia illud dictum non inducitur ad mentem Commentatoris. Unde Commentator non dicit quod genus significet formam mediam, sed dicit quod genus est forma universalis; et post, dicit quod est unum in forma media inter potentiam et actum; nec aliud intendit, nisi quod genus (β) ideo dicitur forma, vel (γ) quia est pars diffinitionis, et quælibet pars diffinitionis dicitur forma, 2. *Physicorum* (t. c. 28), aut quia ipsum est prædicabile de alio, et prædicabile vel prædicatum respectu subjecti dicit similitudinem formæ. Unde frequenter Commentator vocat prædicatum dispositionem, et subjectum dispositum, ut patet, 12. *Metaphysicæ,* commento 39. Dicitur vero forma media inter potentiam et actum, quia genus significat totam rem, et per consequens magis distincte quam nomen significans præcise materiam rei, quæ non est res nisi in potentia pura; et quia ipsum significat rem universalius quam species vel differentia, et per consequens minus distincte et in actu, ideo dicitur medium inter potentiam et actum. Et hoc magis potest haberi ab eodem, 8. *Metaphysicæ,* commento 6; et similiter, 7. libro, commento 43. Et sic patet quod defensio illa non valet.

III. Argumentum Aureoli. — Similiter contra eamdem partem conclusionis arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 2) : quia prædicamentum substantiæ videtur sumi a per se esse. Utrum autem illud quod est per se sit limitatum aut illimitatum, videtur accidere. Unde Philosophus dicit, 6. *Topicorum* (cap. 3, loco 78), quod si linea esset infinita, adhuc competeret sibi ratio lineæ et diffinitio; et Avicenna, 2. *Metaphysicæ,* cap. 2, dicit quod qui imaginatur corpus infinitum, non imaginatur non corpus; et similiter videtur quod qui imaginatur substantiam infinitam, non imaginatur non substantiam. Igitur illimitatio et indeterminatio non tollit quin aliquid sit in genere.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 2). **Primo.** Quia, si illa sit vera, nulla creatura erit in prædicamento, cum in creatura esse non differat ab essentia, sicut nec in Creatore.

Secundo. Quia conclusio assignat non causam pro causa. Esto enim quod quidditas habeat plures conceptus, unum communem, et alium specifice determinantem, non apparet cur non sit in genere, quamvis esse illius non differat a quidditate.

Tertio. Quia prædicamentum sic abstrahit ab esse, ut tamen res, quando sunt, sint in prædicamento; unde, si semper essent et de necessitate, adhuc remanerent in prædicamento, ut patet de cœlo et intelligentiis, secundum philosophos.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit autem Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 1). **Primo.** Quia, esto quod esse creaturæ differret ab essentia, constat tamen quod ipsa essentia rei non est composita ex esse et essentia; alias in una re essent infinitæ essentiæ vel infinita esse, vel dabitur essentia non composita ex esse et essentia. Sed, secundum te, essentia est de per se et directe in prædicamento, et per suam quidditatem et essentiam reponitur res in prædicamento et in genere et in specie; ipsum autem esse in genere est per reductionem, secundum te. Ergo non omne quod est per se

(α) *solus.* — *solum* Pr.
(β) *quod.* — Ad. Pr.
(γ) *vel.* — Om. Pr.

in prædicamento, est compositum ex esse et essentia.

Secundo arguit sic. Quia, secundum te, accidentia non habent proprium esse aliud ab esse substantiæ; et tamen accidentia sunt per se in prædicamento. Nec potest dici quod compositum ex essentia quæ est accidens, et esse, sit in prædicamento; quia, ut dictum est, accidens non habet proprium esse, sed exsistit per esse substantiæ, ut dicis; sed tale esse non est in genere accidentis, sed per reductionem est in genere substantiæ; et per consequens compositum vel aggregatum ex ipso et ex accidente non est per se in genere accidentis.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumentum Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (ubi supra). Ratio, inquit, generis et differentiæ accipitur ab intrinseco, cum sint de conceptu quidditativo et absoluto cujuslibet rei. Sive ergo res habeat aliquid superius et actualius, sive non, adhuc ratio generis sumi potest ex intrinseco sui; et per consequens genus non sumitur ab aliquo potentiali in comparatione ad aliquid superius se.

II. Argumenta Gregorii. — Arguit etiam Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 2) quod ista conclusio, scilicet quod illud a quo sumitur differentia se habet ad illud a quo sumitur genus ut actus ad potentiam, contradicit aliis dictis sancti Thomæ. Quoniam ipse vult quod in homine, et in qualibet substantia composita, sit tantum una forma substantialis, et per eamdem formam sit homo intellectivus et sensitivus; et per consequens sensitivum in homine non est in potentia ad intellectivum plusquam sensitivum ad sensitivum, et intellectivum ad intellectivum; hic autem expresse dicit oppositum. Item, super 5. *Metaphysicæ,* in *Scripto,* dicit quod genus dicit totam essentiam rei, et non tantum formam; et eadem ratione, nec tantum materiam.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra quartam conclusionem arguit multipliciter Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 2). **Primo** sic. Omne quod vere prædicatur in quid de pronomine demonstrante rem aliquam, et etiam de pronomine demonstrante rem aliam specifice distinctam a prima, nec tamen sic prædicatur de quolibet, est genus illius rei; et illa res est in genere illo; et per consequens in prædicamento ubi est genus illud. Sed hoc nomen, spiritus, vere prædicatur in quid de pronomine demonstrante rem illam, quam vocamus Deum, et etiam de pronomine demonstrante aliquam rem specie distinctam ab illa, et non eodem modo prædicatur de omnibus. Ergo ipsum est genus illius rei; et ipsa (α) est res hujus generis; et per consequens de prædicamento substantiæ, cujus prædicamenti genus est hoc commune spiritus.

Major propositio nota est per diffinitionem generis, etiam strictissime sumendo genus. Genus enim diffinitur quod prædicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid est, sive in quid; prædicari autem in quid strictissime sumitur, sicut sumitur in majori. Dixi autem quod non prædicatur de omnibus, propter ens, quod, secundum aliquos, in quid prædicatur de quolibet, nec tamen est genus. Patet etiam hæc propositio inducendo : quia enim animal prædicatur in quid de pronomine demonstrante rem quæ est homo, et de pronomine demonstrante rem quæ est leo, et sic de pluribus, ideo animal est genus illarum rerum, et illæ dicuntur esse in genere animalis, et in prædicamento substantiæ, cujus prædicamenti est genus subalternum animal. Similiter, quia color prædicatur in quid de pronomine demonstrante illam rem quæ est albedo, ac etiam illam rem quæ est nigredo, et sic de pluribus distinctis secundum speciem, supposito, gratia exempli, tales qualitates specie distingui; ideo dicitur genus illarum rerum; et illæ dicuntur esse in illo genere, et in prædicamento qualitatis, cujus ipsum est genus subalternum. Et sic in omnibus pateret similiter discurrenti. — Quod si quis instaret in proposito, eadem ratione poterit quamlibet aliam rem negari esse in aliquo genere, et dici quod nullus angelus est in prædicamento substantiæ, nec aliquis color in prædicamento qualitatis; nec unquam poterit probari oppositum, eo quod illa sit propria ratio generis, et illo modo tantum res propriissime dicuntur esse in genere.

Minor probatur. Nam constat quod hoc nomen, spiritus, vere dicitur de Deo; unde, Joann. (cap. 4, v. 24), Deus ipsemet dixit : *Deus Spiritus est;* et per consequens, de pronomine demonstrante rem illam, pro qua in propositione ista supponit hoc nomen, Deus, prædicatur vere hoc prædicatum, spiritus, dicendo : hoc est spiritus. Constat autem quod etiam in quid; unde interroganti quid est hoc, bene respondebitur : spiritus; non autem si interrogetur quale est hoc, vel secundum aliquod aliud prædicamentum. Item, constat, secundum Scripturas et secundum omnes, quod hoc nomen, spiritus, prædicatur de pronomine demonstrante aliam rem specie a Deo, ut de re quam vocamus angelum Gabrielem et demonstrante eam quam vocamus Michaelem (β), et sic de multis; et constat etiam per similem rationem, quod prædicatur in quid. Item, non sic prædicatur de omnibus; nam, demonstrato

(α) *ipsa.* — *ipse* Pr.
(β) a verbo *specie* usque ad verbum *Michaelem* exclusive, Om. Pr.

leone, non vere dicitur: hoc est spiritus. Ergo hoc commune, spiritus, est genus vere et proprie ad illam rem, quæ dicitur Deus; hoc autem genus nullius alterius prædicamenti verius potest dici esse, immo nec vere, nisi prædicamenti substantiæ; quare etc. — Forte diceretur quod hoc nomen, spiritus, licet prædicetur de Deo et angelo, non tamen dicitur de eis secundum unam rationem, et ideo non est genus. Sed istud est ad placitum et sine ratione: quia, aut intelligitur quod non dicitur de eis secundum unam rationem specialissimam, et hoc verum est, sed hoc non impedit quin sit genus, licet impediat ipsum esse speciem specialissimam; aut intelligitur de ratione generali, et hoc falsum est, nam secundum unam rationem generalem huic nomini convertibilem, universaliter dicitur de Deo et creatura spirituali; sive enim diffiniatur spiritus substantia incorporea et immaterialis, sive alia diffinitione, illa diffinitio tam Deo quam angelis erit conveniens. — Quod si hoc proterviendo negatur, simili modo negari poterit substantiam dici secundum unam rationem de corporea et incorporea; immo, ut videtur, multo magis; et sic consequenter poterit negari angelum esse in prædicamento substantiæ, quod nullus negat.

Secundo principaliter contra eamdem conclusionem arguit sic. Pater, Filius, creator, principium, et plura similia, sunt prædicabilia ad aliquid et per se relativa, ac per hoc de prædicamento relationis, et tamen proprie dicuntur de Deo. Ergo de Deo proprie dicuntur prædicabilia, quæ vere et proprie sunt in prædicamento. Prima pars antecedentis patet: quoniam eis conveniunt omnia quæ dicuntur a Sanctis et Philosophis requiri, ad hoc quod aliqua prædicabilia sint per se ad aliquid. Secunda etiam pars nulli catholico dubia esse potest. Verissime quidem ac propriissime, ac primo et principaliter, Deus est Filius et Pater; unde Damascenus, libro 1. *de Fide orthod.*, cap. 8: *Sciendum*, inquit, *quod non ex nobis translatum est ad beatam divinitatem paternitatis et filiationis ac processionis nomen, e contrario autem nobis inde est traditum, ut ait divinus Apostolus: Flecto genua mea ad Patrem, ex quo omnis paternitas in cœlo et terra nominatur;* et scribitur ad *Ephesios*, cap. 3 (vers. 14, 15). Creator etiam proprie de solo Deo dicitur; similiter principium verissime est Deus.

Confirmatur hoc per Augustinum, 5. *de Trinitate* (cap. 7), ubi postquam distinxit prædicationes tam affirmativas quam negativas proprias singulis prædicamentis, concludit in fine: quod filius et non filius, genitus et non genitus, sive ingenitus, dicuntur relative, et sunt in prædicamento relationis; unde ait: *Sicut enim genitus non ad seipsum dicitur, sed quod ex genitore sit ostenditur: ita, cum dicitur ingenitus, non ad seipsum dicitur, sed quod ex genitore non sit ostenditur. In eodem tamen prædicamento, quod relativum vocatur, utraque significatio vertitur* (α); et ante immediate dixit: *Non receditur a relativo prædicamento, cum dicitur ingenitus.* Quod si quis velit dicere quod prædicta nomina relativa non sunt proprie de prædicamento relationis, potest etiam, si placet, plura alia relativa, et quælibet ad placitum, excipere a prædicto prædicamento. Ex hoc autem quod prædicti termini sunt per se de prædicamento relationis, si rem quam significat pater, et filius, et hujusmodi in creaturis ponimus in prædicamento relationis, necesse est eadem ratione, rem etiam, quam significat in Deo, collocare in prædicamento relationis. Idem patet de prædicamento actionis, scilicet quod de Deo vere ac proprie prædicatur; quinimmo, ut dicit Augustinus, 5. *de Trinitate* (cap. 8): *Quod ad faciendum attinet, fortassis de solo Deo rectissime dicitur; solus enim Deus facit et non fit, neque patitur quantum ad ejus pertinet substantiam qua Deus est.* Unde Augustinus certissime fuit hujus opinionis, scilicet quod aliqua prædicamenta vere dicuntur de Deo; quod patet in prædicto libro, ex hoc quod ipse singula prædicamenta distinguens, et proprias eorum prædicationes determinans, concludit, cap. 8, quædam de Deo dici secundum substantiam, quædam vero ad aliquid et secundum relationem; et hoc tamquam verissimo fundamento utitur postmodum in toto libro *de Trinitate.* Et quod proprie talia prædicamenta de ipso dicantur, evidenter insuper apparet: nam, in eodem capite, ait alia prædicamenta quædam dici de Deo, sed non proprie, videlicet: situs, habitus, tempus et ubi; unde ait: *Situs vero, et habitus, et loca, et tempora, non proprie, sed translative dicuntur de Deo;* et præterea removet ab eo prædicamentum passionis, ut proxime allegatum est; removet etiam a Deo prædicamenta qualitatis et quantitatis continuæ, eo quod illa dicuntur ad se, et quæcumque dicuntur ad se, secundum substantiam dicuntur de Deo. Unde mirum est quod ipse sic diligenter distinxerit prædicamenta, et quædam removerit a Deo, quædam autem non proprie sed solum translative dixerit ei convenire, alia vero secundum substantiam, relationem, et actionem dixerit ei convenire, nisi voluerit illa tria prædicamenta vere et proprie de Deo dici.

Tertio principaliter arguit auctoritate Aristotelis. Nam Philosophus, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 2), in principio, volens loqui de substantia abstracta, et principaliter de prima, quæ Deus est, innuens distinctionem entis in substantiam et alia prædicamenta sæpe ab eo positam, dicit substantiam esse principaliorem partem entis. Ait enim sic: *Etenim sive* (β) *totum quoddam omne* (γ) *substantia est prima*

(α) *utraque significatio vertitur.* — *utrumque significatur veraciter* Pr.
(β) *sive.* — *si ut* Pr.
(γ) *omne.* — *esse* Pr.

pars et sic quod consequenter; et ita primum substantia, deinde qualitas, aut quantitas. Quod exponens Commentator, commento 2, dicit : « Et intendebat Aristoteles quod ens, aut demonstrat unum genus et unam naturam, aut genera diversa; et quodcumque sit, manifestum est quod substantia est prior pars entis. » Et statim Philosophus (α) hoc probat quod dixit : tum, quia alia non dicuntur simpliciter entia, sed talia entia ; tum, quia nullum aliorum est separabile. Et Commentator, commento 3 : « Nullum, inquit, aliorum invenitur simpliciter nisi (б) substantia : verbi gratia, quia qualitas non dicitur ens simpliciter, neque motus, sed dicitur esse qualitas, et dicitur esse motus, ens igitur principaliter et simpliciter est substantia. » Et subdit : « Et cum dixit quod substantia dicitur ens simpliciter, et alia prædicamenta secundum comparationem, dedit causam in hoc, et dixit : Et etiam nullum aliorum est abstractum; et causa in hoc est quod substantia est constans et ens per se, et alia sunt in substantia. » Ex quibus patet quod Philosophus et Commentator in hac parte utuntur hoc termino, substantia, secundum quod est prædicamentum distinctum contra alia prædicamenta, et pro rebus quæ sunt in tali prædicamento. Sed statim post, substantiam dividit in sensibilem et in insensibilem, et generabilem, et corruptibilem, et æternam ; et post considerationem de substantia sensibili, probat esse substantiam insensibilem abstractam et immobilem ; et deinde inquirit : an hæc sit una tantum vel plures; et determinat quod plures, inter quas est una prima quæ est nobilissima, et finis, et perfectio aliarum et totius universi, quam nos Deum appellamus. Ex quibus evidenter concluditur quod, secundum mentem Philosophi et Commentatoris, Deus est substantia vere de prædicamento substantiæ.

Quarto principaliter arguit contra unam rationem factam pro conclusione, scilicet : quod si Deus esset in genere, quod ens esset genus illius; quia scilicet esse Dei est ejus essentia; et sic ens significaret essentiam Dei. Hoc inquit non valet. Quia, si ens ideo esset genus Dei quia significaret ejus essentiam, sequitur quod jam de facto ens sit genus, si ratio valeat; quia ens de facto significat essentiam cujuslibet immediate, ut dicit Philosophus, 10. *Metaphysicæ,* et Commentator, ibidem, commento 8; et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 14), vult Philosophus quod ens significat illa quæ significant dictiones prædicamentorum; et constat, secundum sanctum Thomam et secundum veritatem, quod prædicamenta significant essentias aliquarum rerum; cum hoc tamen quod ens significat essentias rerum, stat et verum est quod ipsum non est genus, sive quia significat omnia et prædicatur de quolibet, sive quia non significat omnia secundum unum conceptum.

(α) *per.* — Ad. Pr.
(б) *nisi.* — *sed in* Pr.

Quinto arguit ad motivum superius tactum, scilicet : quod omnia quæ sunt in genere, communicant in essentia generis, non autem in genere. Hoc enim non videtur valere. Quia nulla res extra animam est communis multis substantiis individuis, nec aliqua res de mundo est universalis aut communis pluribus substantiis; sed omnis essentia est singularis, sicut et quodlibet esse est singulare; et sic illa ratio nihil concludit.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti et aliorum. — Ad primum contra primam conclusionem dicitur quod non est ad propositum. Nam Commentator non intendit ibidem dicere quod materiæ diversificentur secundum diversitatem translationum in rebus generabilibus, sic quod alia sit materia generationis, alia alterationis, alia augmenti, vel etiam materia hujus alterationis sit alia a materia alterius secundum speciem, ut arguens exponit; sed solum intendit quod translatio rerum ingenerabilium et incorruptibilium, qualia sunt corpora cœlestia, habet aliam materiam propriam a materia translationis rerum generabilium et corruptibilium. Et hoc patet per verba, quæ immediate adducit post. Dicit enim sic (12. *Metaphysicæ*, commento 10) : « Materia enim generabilium est in potentia, translatorum autem est in actu, cum translatum sit aliquid actu ; et ideo quod ex translatis in actu fuerit non generabile vel corruptibile, non habebit materiam, quam habet generabile et corruptibile, et est in potentia. » — Hæc Commentator. — Ex quo patet quod in illo passu Commentator solum assignat differentiam inter materiam corruptibilium et materiam incorruptibilium, quidquid dicat in aliis locis. Verumtamen, concesso quod secundum diversitatem translationis secundum genus sit alia materia secundum genus, utputa quod subjectum motus localis sit aliud a subjecto alterationis, ex hoc non habetur quod forma, penes quam attenditur hujusmodi mutatio, sit composita ex materia et alio actu, sed quod diversæ formæ secundum genus, quæ sunt inducibiles per motum vel mutationem, habent subjecta distincta secundum genus. Secus est de formis separatis. Illæ enim non habent materiam in qua, nec ex qua; et tamen sunt multæ unius generis, quia communicant in una intentione possibilitatis recipiendi actum exsistendi, scilicet sine materia et quantitate. Unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 5, arguit sic : « Quæcumque sunt unius generis, communicant in una potentia generis, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 12). Sed angeli non communicant in una potentia generis (α), quia sunt immateriales. Ergo

(α) *generis.* — Om. Pr.

videtur quod non sunt unius generis. Et respondet (ad primum) : « Dicendum, inquit, quod non oportet quod illa quæ sunt unius generis, conveniant nisi in una intentione potentiæ, quæ est possibilitas recipiendi esse a Deo, in quo subsistant sine materia et quantitate. »

Ad secundum consimiliter dicitur quod non accipitur secundum mentem Commentatoris. Nam Commentator, per materiam propriam et habilitatem propriam, non intelligit aliquam materiam distinctam a materia quæ est substantia; sed intelligit per materiam communem, materiam remotam cujuslibet, quæ est præcise essentia materiæ primæ; per materiam autem propinquam intelligit ipsam essentiam eamdem materiæ, dispositam per convenientes dispositiones ad aliquam formam, quæ quidem dispositiones sunt formæ accidentales; per potentiam autem et habilitatem materiæ intelligit vel inchoationem formæ resultantem ex dispositionibus accidentalibus, quæ reddunt primam materiam proprium susceptivum formarum, et sunt ratio subjiciendi tali formæ vel tali, aut forte per hoc intelligit materiam sub tali inchoatione formæ. Sic autem sumpta materia, dico quod alterius et alterius speciei entium generabilium est alia et alia materia; unde alia materia propinqua, id est materia aliter disposita, requiritur ad generationem sanguinis, quam ad generationem carnis, vel ossis, vel lapidis, et sic de aliis. Et quod sic accipiat materiam propriam, et quod hæc est ejus intentio, demonstrant verba ejus, quæ, nullo interposito, sequuntur ea quæ arguens allegat. Unde, dicto quod materia est multa secundum habilitates, ait immediate (12. *Metaphysicæ,* comm. 11) : « Primo enim habet habilitates ad recipiendum primas contrarietates, scilicet formas quatuor elementorum ; secundo vero habet potentiam consimilium partium ; mediantibus formis quatuor elementorum. » Et vocat corpora consimilium partium, mixta homogenea, ad quæ materia disponitur, mediantibus formis elementorum. Et sequitur immediate (12. *Metaphysicæ,* comm. 11) : « Istæ potentiæ diversantur secundum quod diversantur mixtiones quatuor elementorum, ita quod ex hoc diversantur formæ generabilium. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum diversam dispositionem materiæ, resultat alia et alia habilitas et inchoatio formæ. Quandocumque autem materia sic est disposita quod unico motore potest ex ea generari caro, in ea est proxima inchoatio carnis; et sic de aliis. Illud enim dicitur proprie in potentia in aliquo, quod potest fieri ex unico motore, ut ex argento scyphus; quod vero indiget pluribus motoribus ad hoc ut fiat ex aliquo, non dicitur esse in eo in potentia, ut patet 9. *Metaphysicæ* (t. c. 11). Et talem potentiam proximam intelligo inchoationem actus; unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 2, dicit quod « habilitas materiæ ad recipiendum actionem dicitur appetitus materiæ et inchoatio formæ » ; et illa habilitas, quæ dicitur inchoatio formæ, est aliquid potentiale de genere formæ inducendæ. Huic videtur consentire sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 2, ubi dicit : « Per actionem calidi efficitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed quia calor qui est in potentia educitur in actum. Et consimiliter, aliquid efficitur magis calidum per actionem calidi, in quantum educitur calor, qui erat ut actus imperfectus, in majorem perfectionem. Qualitates enim naturales educuntur de potentia materiæ, quarum inchoationes quasdam Deus indidit materiæ in opere creationis ; et ideo, quando in actum prodeunt, est exitus de imperfecto ad perfectum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo, secundum eum, aliquæ qualitates sunt inchoatæ in materia in opere creationis. Et intendit loqui de qualitatibus primis : puta caliditate, frigiditate ; istæ enim sunt inchoatæ in omni materia generabilium. Sed qualitates secundæ : puta sapor, odor, color, non sunt sicut inchoatæ ab initio ; sed tales inchoationes resultant ex alia et alia mixtione primarum qualitatum. Illa ergo inchoatio formæ est aliquid de genere formæ inducendæ, immo est tota essentia formæ inducendæ in potentia et in esse incompleto.

Ad tertium dicitur quod verum est quod omne prædicamentum habet talia propria principia ; non tamen oportet illa semper esse res ejusdem generis cum principiato, licet sint propria principia illius generis. Aliquid enim est unius generis, et tamen est materia et principium materiale alterius generis ; sicut aliquid quod est unius generis, est proprium movens alterius generis ; igitur non oportet in quolibet genere dare proprium movens illius, quod sit res illius generis. Et tamen, sicut Philosophus dicit quod oportet dare in quolibet genere ista tria principia propria, scilicet formam, privationem, et subjectum vel materiam, ita immediate dicit quod oportet dare proprium movens ; et exemplificat statim : unde movens in genere sanitatis est medicina, et in mente artificis, in factione domus, ars ædificativa. Et tamen non in quolibet genere proprium movens est res illius generis : v. gr. in genere quantitatis, cum quantitas non sit forma activa, secundum Commentatorem ; et sic in multis aliis. Et similiter est de principio materiali ; nam esse propriam materiam alicujus generis, non est aliud quam esse materiam propinquam ad formam illius generis. Similiter esse movens proprium alicujus generis, non est aliud quam esse movens aptum natum inducere determinate formam illius generis. Cum hoc tamen stat quod materia talis sit res alterius generis ; et similiter movens. Concedo tamen quod, licet nulla forma accidentalis habeat materiam, vel aliquid potentiale ejusdem generis, ex quo tamquam ex intrinseco sibi componitur, sicut quærit

arguens, non tamen nego quin omnis actus et forma receptibilis in subjecto habeat proprium potentiale in illo subjecto. Verbi gratia : albedo non est intrinsece composita ex actu et potentia ; tamen numquam materia reciperet actum qui est albedo, nisi haberet in se aliquid potentiale de genere albedinis, per quod materia efficitur proprium susceptibile albedinis ; actus enim et potentia propria semper sunt in eodem genere, ut alias dictum est, et ponit Commentator, 5. *Physicorum,* com. 9, dicens : « Potentia ad unumquodque prædicamentum est in illo genere prædicamenti, quod est actu, et similiter via de potentia ad actum, scilicet potentia ad substantiam est quodammodo in prædicamento substantiæ, et similiter via ad generationem substantiæ, similiter ad quantum et ad alia prædicamenta ; ideo visum est quod illud esse, quod est inter potentiam et actum in illo genere, sit sub illo genere ; quoniam esse medium inter potentiam et actum, quæ sunt in illo genere, est de genere actus, qui est complementum ; sed differunt secundum magis et minus. » — Hæc Commentator, ubi vult quod potentia ad rem illius prædicamenti est de genere illius prædicamenti ; actus enim et potentia sunt in eodem genere. Et hoc est verum, sive accipiatur potentia pro forma, quæ non est actu calor vel hujusmodi, et potest esse calor, quam dicimus inchoationem formæ ; sive accipiatur potentia pro materia exsistente sub tali inchoatione prædicta ipsius formæ, quæ non est in actu in materia, nec in esse completo, sed imperfecto ; et illud idem in numero erit quandoque forma in actu, secundum quod ponit Commentator, 12. *Metaphysicæ,* comment. 18, ubi sic dicit : « Generans igitur animal non est dicere quod ponit animam in materia, sed quod extrahit illud, quod est anima in potentia, ad esse animam in actu. » Et idem dicit, ibidem, de formis accidentalibus : « Intentio, inquit, Aristotelis est quod conveniens fit a conveniente, quia conveniens extrahit formam convenientis ex potentia in actum ; et non est agens, quia adducit in illam materiam aliquid extrinsecum, nec agit formam sibi convenientis. Et sic est in hoc de substantia, sicut in accidentibus : calidum enim non inducit calorem extrinsecum, sed facit calidum potentia esse calidum in actu. Et sic est de magnitudine. » Et in fine commenti dicit : « Omnes proportiones et formæ sunt in potentia in materia prima, et in actu in primo motore. » Ex quo patet manifeste quod prius dictum fuit, scilicet quod formæ, ad quas materia transmutatur, sunt in potentia in materia, ita quod est in materia aliquod potentiale, quod prius est anima vel albedo in potentia, et post est anima vel albedo in actu ; semper enim actus et potentia, si loquamur de potentia passiva naturali, sunt ejusdem generis. Materia enim sub inchoatione caloris pertinet ad genus caloris ; immo illa inchoatio caloris non differt a calore, nisi secundum magis et minus, ut dictum est prius. Unde, tam materia sub inchoatione, quam ipsa inchoatio, dicitur potentia ad calorem, sed diversimode ; quia materia sub inchoatione caloris est susceptiva caloris in actu, et ideo dicitur esse potentia passiva ad calorem, et habere potentiam ad calorem ; sed illa inchoatio est potentia ad calorem, quia est calor in potentia ; illa enim inchoatio est potentia materiæ, et ejus appetitus.

Sed contra hoc instantiam facit Gregorius (dist. 8, q. 3, art. 1), contra dictam maximam, scilicet quod potentia susceptiva est ejusdem generis cum actu ad quem ordinatur. Adducit enim dictum Commentatoris, 12. *Metaphysicæ,* commento 22, dicentis : « Principia coloris secundum formam et privationem sunt album et nigrum ; secundum autem materiam recipientem est superficies, quæ est in potentia omnes colores. Et principia noctis et diei secundum formam et privationem sunt lux et obscuritas ; et secundum materiam recipientem est aer, qui est potentia luminosus. » — Hæc Commentator ; ubi patet quod secundum Commentatorem, superficies est materia coloris, et tamen est alterius generis a colore. Et eodem modo patet de aere, qui est materia lucis, et tamen non est in eodem genere cum luce.

Instantia, inquam, ista non valet. Quia, licet superficies sit subjectum colorum, et sit omnis color in potentia, non tamen superficies nude considerata est proprium susceptivum colorum ; sed ad hoc quod fiat eorum propria materia vel subjectum, requiritur aliquid de genere qualitatis, quod dicitur potentia propria respectu omnium colorum, et inchoatio omnis coloris. Et idem dico de aere.

Et si ulterius quæratur : cum illud potentiale sit de genere qualitatis, requirit ulterius aliud potentiale in subjecto suo, et sic in infinitum. — Ad hoc dicitur quod talia potentialia non producuntur propria productione, nec per transmutationem, quæ per se terminentur ad talia, et ideo non requirunt propriam potentiam ; sed sicut eadem productione producuntur qua suum subjectum, ita eadem potentia suscipit primo subjecta illorum potentialium, et secundario dicta potentialia ; unde eadem productione producitur substantia composita et quantitas, et eadem productione producitur superficies et potentiale ad colores, ut alias dictum fuit. Ideo quantitas et talia potentialia non requirunt in subjecto suo aliquid potentiale ejusdem generis, quia non habent propriam potentiam, quæ per se primo ad talia ordinetur ; secus est de formis educibilibus per transmutationem. Et illa quæ dixi de quantitate, intelligo de interminata, quia illa non prærequirit aliam potentiam ; secus est de quantitate terminata, quia se habet ad aliam ut actus ad potentiam. Patet igitur ex prædictis quod, licet nulla forma inhærens sit composita intrinsece ex actu et potentia, tamen in quolibet genere accidentis est reperire proprium actum et propriam potentiam susceptivam.

Ad quartum dicitur eodem modo, quod omne prædicamentum habet suum proprium susceptibile potentiale et suum proprium actum. Non tamen vult Avicenna quod omnis forma posita in prædicamento sit composita intrinsece ex duobus, scilicet ex aliquo actuali, et ex aliquo potentiali; quia illud potentiale quod ponimus respectu colorum non est pars coloris, immo color in potentia, et per actionem agentis fit color in actu, ut dictum fuit.

Ad quintum negatur major, scilicet quod omne diffinibile sit compositum, si intelligatur universaliter de qualibet diffinitione; sed tamen potest concedi, loquendo de diffinitione simpliciter proprie dicta, ad quem sensum Philosophus tunc, ubi allegatur, loquebatur. Unde, secundum quod ponit Avicenna, et recitat sanctus Thomas in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 5), differentiam simplicem non habent nisi species, quarum essentiæ sunt compositæ ex materia et forma, et per consequens nec proprie diffinitionem, de qua Philosophus loquitur, ubi allegatur. Sed tunc in eodem sensu minor est falsa, ut patet 7. *Metaphysicæ* (t. c. 33); nam, ut ibi habetur, accidentia diffiniuntur tantum per additamenta, et non diffinitione simpliciter proprie dicta. Et ad probationem dicitur quod non quælibet differentia cum genere sufficit ad diffinitionem proprie dictam, sed requiritur differentia essentialis, exprimens determinatam partem essentialem rei, et convertibilis cum diffinito; talem autem differentiam non habent accidentia. Ad illud autem quod contra hoc adducitur, scilicet quod ideo diffiniuntur per extrinseca, quia dependent a subjecto, et non quia sint simplicia etc.; dico quod ipsa sic dependent a subjecto, quod differentia accidentium sumitur non ab aliqua parte essentiali accidentis, sed ex ipsa comparatione accidentis ad subjectum, ita quod subjectum tenet in diffinitione illorum locum differentiæ, si diffiniantur in abstracto, ut dicendo, simitas est nasi curvitas, vel locum generis, si diffiniantur in concreto, ut dicendo, simus est nasus curvus, ut ponit sanctus Thomas in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 7), ubi sic ait: « Quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis genus sumi a materia, et differentia a forma, sicut in substantiis compositis; sed oportet ut primum sumatur genus ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus prædicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiæ, et qualitas secundum quod est dispositio substantiæ, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 18 et 19). Differentiæ vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum ex quibus causantur. Et quia propriæ passiones ex propriis principiis subjecti causantur, ideo subjectum ponitur in eorum diffinitione loco differentiæ, si in abstracto diffiniuntur, secundum quod sunt proprie in genere; sicut dicitur quod simitas est nasi curvitas. Sed e converso erit, si eorum diffinitio inveniretur secundum quod dicuntur concretive; sic enim subjectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus. Similiter etiam est, si unum accidens sit principium alterius accidentis, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum hoc Philosophus dividit relationem, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus; sicut congregativum et disgregativum sunt differentiæ colorum, quæ causantur ex abundantia vel paucitate luminis, ex qua diversæ species coloris causantur. » — Hæc ille in forma. — Ex quibus patet solutio ad aliud quod arguens inducit de differentiis accidentium, quæ sunt nobis ignotæ etc. Dicitur enim quod licet essent nobis notæ, tamen non sumerentur ex partibus intrinsecis ipsi formæ accidentali, sed modo prædicto.

Ad sextum, *ad primam probationem* solvit Gregorius (dist. 8, q. 3, art. 1) bene. « Formæ, inquit, accidentales sunt simplices. Et cum probatur quod non, quia omnis mutatio per se una etc.; dicendum quod terminus mutationis potest accipi dupliciter. Uno modo pro termino formali, ad quem transmutatur subjectum; sicut dicimus quod subjectum, quando dealbatur, mutatur ad albedinem, et materia ad formam in generatione substantiali. Alio modo potest accipi, quamvis minus proprie, pro composito ex subjecto et termino formali; sicut compositum substantiale potest dici terminus transmutationis substantialis. Et tunc dicendum quod, sic sumendo, in primo sensu, terminum, major est vera; in secundo sensu falsa est, quia nullius mutationis, nisi substantialis, terminus sic sumptus est quid unum per se. » Cujus causam assignat sanctus Thomas, in tractatu præallegato (*de Ente et Essentia*, cap. 7): « Quia, sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia; sed ex conjunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex conjunctione relinquitur essentia quædam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat completam rationem essentiæ, tamen est pars essentiæ completæ. Sed illud cui advenit accidens, est ens in se completum, subsistens in suo esse; quod quidem esse naturaliter præcedit accidens quod supervenit; et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se; sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum intelligi potest sine secundo. Unde ex accidente et

subjecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quædam, sicut ex conjunctione formæ ad materiam; propter quod accidens neque habet rationem completæ essentiæ, nec est pars essentiæ completæ; sed sicut est ens secundum quid, ita est essentia secundum quid. » — Hæc ille.

Ad secundam probationem dicitur quod non oportet illud, quod est intrinsece simplicius alio, esse perfectius, nisi loquamur de re simplici subsistente; alias materia hominis esset perfectior homine. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 3, art. 7, ad 2um, sic ait: « Apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno, sed in multis; sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici. » — Hæc ille. — Sciendum enim quod, secundum quod ipse ponit, sunt gradus in perfectione rerum. Ait enim sic, *de Veritate*, q. 8, art. 3, ad 12um: « Sicut dicit Philosophus in 2. *Cœli et Mundi* (t. c. 62), in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus et perfectissimus gradus est, ut aliquid habeat bonitatem suam sine motu et sine adminiculo alterius; sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus sine auxilio medicinæ; et iste gradus est divinæ perfectionis. Secundus gradus est ejus quod potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio et parvo motu, sicut ejus qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est ejus quod acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus, sicut qui acquirit sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est ejus quod numquam potest acquirere perfectam (α) bonitatem, sed acquirit aliquid de bonitate ex motibus. Quintus gradus est ejus quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc; sicut est gradus illius in sanitate qui numquam potest sanari, unde nullam medicinam accipit. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 77, art. 2. — Ex quo patet quod, licet creatura simplicior, si ad æqualem perfectionem se extendat sicut creatura composita, sic erit perfectior propter simplicitatem; tamen si creatura composita habeat plures et nobiliores operationes quam creatura simplex, eo facto erit perfectior simplici. Sic autem est de forma accidentali et de substantia composita. Ideo accidens, licet sit simplicius tali substantia, non tamen perfectius, immo multo ignobilius ea.

Ad illud quod additur in *tertia probatione*, dico quod bene concludit quod superficies nuda non sit proprium susceptivum dealbationis, nisi in quantum efficitur proprium susceptivum coloris per aliquid potentiale de genere coloris, ut prius dictum est; ex quo tamen non sequitur quod aliqua qualitas, puta color, sit intrinsece compositus ex illo potentiali et ex actuali, ut dictum fuit supra, ad quartum.

(α) *perfectam*. — Om. Pr.

Sed contra hoc et contra prædicta arguit Gregorius (dist. 8, q. 3, art. 1). Quia, si ponantur tales potentialitates in materia quæ potest alterari, aut cujuslibet speciei erit proprium potentiale, aut idem potentiale esset diversarum specierum; v. gr. idem potentiale albedinis et nigredinis, et eodem modo quarumlibet qualitatum inter quas est per se transmutatio. Primum, inquit, dici non potest propter duo. Primum est: quia, cum sit transmutatio inter formas contrarias, et in qualibet transmutatione sit idem subjectum numero deferens utrumque terminum transmutationis, ut habetur ex 1. *Physicorum* (t. c. 71), sequitur quod tale potentiale proprium non erit subjectum immediatum illius transmutationis; cujus oppositum tu dixisti. Tenet consequentia; quia, secundum te, idem est subjectum motus et termini motus; sed, secundum te, terminus motus est ipsa forma actualis quæ inducitur, sed illius subjectum non est illud potentiale, quod est subjectum actualis formæ quæ abjicitur. Secundum est: quia, aut istæ potentialitates propriæ sunt æternaliter in materia communi, quæ est substantia; aut aliquando de novo fiunt in ea. Si æternaliter, sequitur quod in qualibet materia poterit induci quælibet forma a proprio motore, nullo alio motore interveniente, seu materiam (α) aliquo modo transmutante; et per consequens agens albedinem poterit in igne causare albedinem, et erit possibile in aceto generari immediate accidentia vini a propriis agentibus, et generaliter quodlibet fieri ex quolibet; quod est manifeste falsum. Tenet consequentia: quia, passivo exsistente in propinqua potentia et dispositione ad formam, nulla causa est quare proprium agens non possit illam inducere, ut patet ex auctoritate Commentatoris, 9. *Metaphysicæ*, commento 12, ubi dans differentiam inter materiam propinquam et remotam, sic ait: « Materia remota non est in potentia (β) illud cujus est materia; quia indiget in hoc ut exeat in actum alio motore ab eo quod generat illud quod est in potentia: v. gr. quoniam terra non est idolum in potentia, sed est cuprum in potentia; quoniam cum transmutatur a corpore cœlesti, erit cuprum; et tunc cuprum erit idolum in potentia, quia est illud quod ab uno motore fit idolum, scilicet a faciente idola. Et intendit Aristoteles hoc declarare, quod materia quæ potest simpliciter, non indiget in hoc quod exeat in actum nisi ab uno motore; materia autem quæ dicitur non posse simpliciter, sed per potentiam remotam, exit in actum per plures motores. » Per materiam autem et potentiam simpliciter intelligit materiam sive potentiam propinquam, sicut infra in eodem commento patet, ubi ait: « Illud quod est in potentia simpliciter, est illud quod est in materia simpliciter; et hæc est

(α) *seu materiam*. — *sed materia* Pr.
(β) *ad*. — Ad. Pr.

materia propinqua. Remota autem, non dicitur materia simpliciter, neque in potentia simpliciter. » — Hæc Commentator. — Secundum autem responsionem sequitur quod quælibet materia erit in potentia propinqua ad talem formam, cum habeat propriam potentiam et habilitatem cujuslibet. — Si vero dicatur quod tales potentiæ non semper sunt in materia, sed aliquando de novo fiunt in ipsa, sequitur, secundum te, quod in materia sit alia potentia propria prævia illi potentiæ, per quam transmutatur ad ipsam, et recipit eam ejusdem generis cum ea, et sic in infinitum ; vel si non, sed immediate per se recipit illam et transmutatur ad ipsam, falsa sunt fundamenta tua, et superflue ponuntur tales potentialitates in materia. Sic ergo patet quod non potest dici primum membrum dictæ divisionis.

Secundum, videlicet quod contrariarum formarum sit idem potentiale proprium, non potes tu dicere; quia tunc numerus talium potentiarum non esset secundum numerum specierum entium generabilium, ut dicis. Item, quia tunc esset eadem potentia propinqua contrariarum formarum ; et per consequens, in quocumque et quandocumque potest induci una forma contrariarum, posset indifferenter induci reliqua ; quod ad sensum patet esse falsum. Item, illud proprium potentiale, v. gr. albedinis, aut est in aliquo ut in (α) subjecto, aut non ; si non, ergo est substantia, et consequenter proprium susceptibile accidentis est substantia ; si autem in aliquo ut in subjecto, ergo est actus et dispositio illius in quo est subjective ; et si sic, etiam illud potentiale non est receptivum alicujus actus, et etiam oportebit quod habeat aliud potentiale susceptivum proprii generis, in quo sit subjective, et illud, aliud, et sic in infinitum ; aut conceditur quod omnis actus informat immediate potentiale alterius generis.

Ad ista dicitur concedendo (β) secundum membrum dictæ divisionis, scilicet quod formæ contrariæ habent idem potentiale et susceptivum, quod est ejusdem generis cum eis. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 14 : « Sciendum, inquit, quod formarum quædam sunt unius generis, et quædam diversorum generum. Formæ quidem quæ sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt, cum unitas generis ex unitate materiæ vel potentiæ procedat, secundum Philosophum. Unde possibile est unum subjectum simul perfici formis diversorum generum ; quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diverse ; sicut si aliquod corpus simul est album et dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidi. Formæ vero quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt, sive sint contrariæ, ut albedo et (γ) nigredo, sive non, ut triangulus et quadratum. » — Hæc ille. — Tunc, ad primam hujus partis improbationem dico quod Commentator, 12. *Metaphysicæ,* cum dicit quod numerus potentiarum materiæ est secundum numerum specierum, large accipit speciem pro genere proximo. — Ad secundam probationem conceditur consequentia, accipiendo potentiam propinquam. Nec ipse arguens accepit pro illa potentia, quæ unico motore potest reduci in actum. Patet enim quod subjectum, quod substat uni contrariorum, potest per unicum motorem, scilicet per agens contrarium, reduci in actum formæ oppositæ, ut videtur quod ignis reducit aliquid de frigiditate in caliditatem. Et cum infert arguens, quod tunc, quandocumque et in quocumque subjecto potest induci calor, potest induci frigus, conceditur quod in quocumque per se susceptivo, sed negatur quod quandocumque ; quia, licet formæ contrariæ habeant idem susceptivum, tamen alterum non compatitur aliquid quod alteri annexum est vel repugnans (α) ; et ideo illud oportet auferri, non tamen novam potentiam induci : sicut licet idem sit subjectum caloris et frigoris, tamen subjectum habens frigus non potest recipere calorem, nisi frigore amoto, et aliquibus quæ sequuntur frigus. — Ad tertiam improbationem dico quod potentiale respectu colorum (β) est in subjecto ; nec valet prima consequentia ibi facta : ergo est actus, et non potest recipere. Dico enim quod est actus in latitudine entis et accidentis, non tamen in genere exsistentium. Similiter non dico quod illud potentiale recipiat qualitates ; sed efficitur qualitas in actu exsistentium de qualitate potentiali. Similiter nec valet secunda consequentia. Dico enim quod illud potentiale non requirit in subjecto aliud potentiale ejusdem generis cum eo ; et causa est : quia, ut prius dicebatur, nulla transmutatio terminatur de per se ad talia potentialia et tales inchoationes, sed emanant a suo subjecto sine transmutatione, quadam naturali consequentia : utpote, quandocumque miscibilia sunt proportionata, per transmutationem talem acquiritur novum mixtum, et in eodem instanti fluunt talia ab ipso subjecto. Secus est de formis, quæ acquiruntur per transmutationem per se primo terminatam ad eas ; tales enim sunt actus alicujus generis, et consequenter oportet quod habeant potentiam ejusdem generis. Non autem potentia alicujus generis requirit ulterius aliam potentiam ; quia non habet propriam potentiam per se respicientem talem potentialitatem, sed subjectum aliquod, quod primo et per se respicit actum substantialem vel accidentalem, secundario respicit talia potentialia. Et ideo est ibi duplex similitudo, scilicet, et quia talia non sunt actus alicujus generis, et quia non habent proprium per se susceptibile. Aer enim, qui per se est in

(α) *ut in.* — Om. Pr.
(β) *concedendo.* — *dividendo* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.

(α) *vel repugnans.* — *vel non repugnans* Pr.
(β) *colorum.* — *calorum* Pr.

potentia ad esse substantiale tamquam ad proprium actum, secundario est in potentia ad talia potentialia quæ dicta sunt, quibus mediantibus recipit actus.

Ad septimum principale negatur antecedens, scilicet quod genus et differentia semper sumantur a diversis realitatibus in natura speciei cujus sunt genus et differentia. — Et *ad primam* probationem dicitur quod Aristoteles, ubi allegatur, loquitur solum de diffinitione et quidditate substantiarum sensibilium, ut patet : quia, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 15), dicit quod in simplicibus est alter modus quæstionis; ubi innuit ea quæ dixit superius de quidditatibus rerum et diffinitionibus, intellexisse de diffinitione sensibilium quidditatum. Potest etiam dici quod Aristoteles vocat materiam omne potentiale, et formam omne actuale; in quolibet autem quod in genere ponitur, est illa duo invenire, licet non distincta realiter.

Ad secundam probationem dicitur quod consequentia non valet. Nam ad diffiniendum, non sufficit qualitercumque significare totam essentiam diffiniti; sed oportet significare explicite omnia principia intrinseca diffiniti. Unde, 1. *Physicorum* (t. c. 5), dicitur quod *diffinitio dividit in singula;* genus autem, etsi significet totam essentiam compositam, non tamen exprimit quamlibet ejus partem essentialem.

Ad tertiam probationem negatur consequentia, qua infertur : quia tunc genus et differentia non differrent, quia non significarent primo idem quidditati illius rei; cum idem repetitum non sit idem sibi primo. Ista, inquam, probatio consequentiæ non valet; non enim est ibi repetitio ejusdem rei, eodem modo. Nam licet genus significet totum quod significat diffinitio, non tamen eodem modo; quia genus non dicit partes nisi implicite, diffinitio vero explicite et distincte. Item, genus non solum dicit illam quidditatem, quam significat diffinitio, sed plures alias. Item, genus non prædicatur convertibiliter de diffinito; diffinitio vero illo modo prædicatur. Sic ergo patet quod aliter dicit rem genus, aliter diffinitio. Et similiter, differentia aliter quam genus; quia explicat partem essentialem, quam genus non explicat. Et ideo non est ibi talis repetitio.

Ad quartam probationem dicitur quod eadem realitas potest esse principium realis distinctionis et convenientiæ secundum rationem; constat enim quod convenientia secundum rationem non opponitur distinctioni reali, nec convenientia generica distinctioni specificæ; sic autem est de illa realitate a qua sumitur differentia. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 3), ostendens qualis sit unitas generis, sic ait : « Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia; quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit, non autem secundum illud quod id quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat alia res quæ sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam quæ est una numero, sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam quam determinate differentia exprimit, quæ non est alia quam illa quæ indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator, in 12. *Metaphysicæ* (comm. 14), quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formæ signatæ. Unde patet quod per additionem differentiæ, ablata illa indeterminatione quæ erat causa unitatis, species remanent per essentiam diversæ. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod natura generis non dicitur una realiter in diversis speciebus, nec ipsæ diversæ species conveniunt in aliqua quidditate, quæ sit realiter una et communis eis; sed solum dicitur una propter indeterminationem, vel indeterminatam rationem, quæ fundat intentionem generis.

Sed contra hanc solutionem arguitur. Quia procedit vel innuit quod unitas generica, vel specifica, vel alterius cujuscumque universalis, non sit extra intellectum in actu. Hoc autem videtur falsum, propter multa, tum quia universale est proprium objectum intellectus; ergo præcedit potentiam, ex 2. *de Anima* (t. c. 33). — Nec valet si dicatur quod universalitas non est objectum, sed quod quid est; universalitas autem est conditio objecti, vel modus necessarius, non modus cognitus, sed sub quo connotatur objectum. Hoc, inquam, non valet; quia, aut ille modus est factus ab intellectu, aut non; si non, habetur propositum; si sic, ergo non est necessarius in objecto, quia prius fuit objectum intellectus sine illo modo causato per intentionem objecti. Similiter, objectum in quantum est prius in actu, non intelligitur sub hoc modo; ergo, vel sub nullo modo, vel sub opposito; quia, ut est objectum, determinat sibi aliquem modum. — Confirmatur in alio proposito. Quia unius actionis sensus est unum objectum secundum aliquam unitatem realem, sed non numeralem. Igitur est aliqua alia unitas quam numeralis. Probatur major : quia potentia ipsum objectum scit, in quantum videt ipsum hac unitate unum; cognoscit ipsum in quantum distinctum a quolibet quod non est hac unitate unum; sed sensus non cognoscit objectum in quantum est distinctum a quolibet quod non est unum illa unitate numerali; quod patet : quia nullus sensus distinguit hunc radium solis differre numeraliter ab alio, si circumscribantur omnia sensibilia communia, puta diversitas loci vel situs; et si ponerentur duo quanta simul esse per potentiam divinam, quæ etiam essent omnino similia in albedine, visus non diceret ibi esse duo alba; si tamen cognosceret alterum illorum in quantum est

unum unitate numerali, cognosceret ipsum in quantum est unum distinctum a quolibet alio.

Secundo arguitur sic. Si nulla unitas generis est ante opus intellectus, ergo nec unitas specifica; et tunc sequitur quod nulla generatio erit unica sine consideratione intellectus. — Nec valet si dicatur quod generans et genitum non habent aliquam unitatem realem, sed similitudinem. — Contra hoc arguitur. Quia proximum fundamentum realis similitudinis est unitas, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), non autem generans nec genitum; ergo commune utrique.

Tertio arguitur sic. Si nulla unitas sit in re nisi numeralis, sequitur quod omnis differentia esset numeralis tantum. Consequens est falsum. Probatur consequentia : quia omne diversum, eadem unitate est diversum ab alio, qua in se est unum. Secundo probatur consequentia : quia unum et multa, idem et diversum, opponuntur, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 4); quoties autem dicitur unum oppositorum dicitur et reliquum, ex 1. *Topicorum* (cap. 12); ergo cuilibet diversitati correspondet sua unitas propria. Tertio probatur : quia cujuslibet diversitatis utrumque extremum est in se unum; et eodem modo quo est unum in se, eo modo videtur esse diversum a reliquo extremo, ita quod unitas per se unius extremi videtur esse ratio diversitatis alterius extremi. Sequitur etiam quod omnia differentia realiter, differrent æque realiter; et tunc non esset in re aliquid, quare intellectus abstrahit magis unum conceptum ab illo albo et isto albo, quam ab albo et nigro. Probatur consequentia, scilicet quod omnia differrent æque realiter : quia ex quo omnis differentia realis est tantum numeralis, differentia numeralis erit præcisa causa differentiæ realis; sed quæcumque æque participant causam præcisam alicujus effectus, æqualiter participant illum, scilicet differre numero. Sequitur tertio quod differentia genere et specie essent tantum differentia ratione, et ita secundum quid; differentia autem numeraliter, realiter et simpliciter; ergo sic arguendo : ista differunt specie, ergo numero, esset fallacia secundum quid ad simpliciter.

Quarto arguitur. Quia individua ejusdem speciei et species ejusdem generis univocantur; ergo habent eamdem rationem substantiæ, id est essentiæ; non autem eamdem numero, quia jam non differrent numero; non factam ab intellectu, quia jam non esset essentiæ, id est essentialis, sed intentionalis.

Quinto arguitur. Subjectum scientiæ, in quantum subjectum, præcedit intellectionem; sed ut sic est universale; quia ut sic est primo tale, et ut sic habet passionem adæquatam, et ut sic est incorruptibile, et ut sic est diffinibile. — Confirmatur. Quia si objectum, in quantum objectum, non esset universale ante actum intellectus, non posset ab intellectu comparari ad plura extra.

Sexto. Si universale, in quantum hujusmodi, non esset nisi per actum intellectus, tunc universale, in quantum hujusmodi, esset ens rationis secundum totum vel partem. Consequens est falsum : quia tunc ens factum ab intellectu prædicaretur in quid de rebus primæ intentionis, sicut essentialiter superius de inferiori. Similiter, tunc nulla passio realis haberet subjectum adæquatum, nisi ens rationis. Similiter, quia tunc individuum et sua species non haberent aliquid commune univocum; cum unum sit ens reale, aliud ens rationis. Similiter, tunc sciendo aliqua de universalibus, nihil sciremus de rebus, sed tantum de conceptibus nostris; nec mutaretur opinio nostra de vera in falsam propter mutationem ex natura rei. Similiter, scientia non esset de necessariis; quia nec signa, nec actus intellectus, sunt illo modo necessaria.

Septimo arguitur. Aut universale est secundum se totum factum ab intellectu; aut est partim ab intellectu, et partim a re, vel in re. Non potest dici primum, propter illa quinque inconvenientia quæ dicta sunt. Nec potest dari secundum, propter alia sex inconvenientia, quorum primum est quod omne universale erit ens per accidens. Probatur consequentia : quia aggregat in se res diversarum naturarum. Confirmatur : quia substantia et accidens simul causant ens per accidens, cum tamen utrumque sit reale; ergo multo magis ens rationis cum ente reali. Secundum est quod nullum universale haberet diffinitionem; quia nullum partim a re, partim ab intellectu, habet unam diffinitionem; quia, ex 7. *Metaphysicæ* (t. c. 21), oportet diffinitum esse unum, et diffinitionem esse unam, non quomodocumque, sed quidditative. Tertium est quod nullum universale haberet passionem adæquatam. Quartum est quod nullum universale esset intelligibile unico actu. Quintum est quod nullum universale esset in uno genere prædicamentali. Sextum est quod nullum universale prædicaretur univoce, cum ratio ejus essentialis non sit una, sed partim a re, et partim ab intellectu.

Octavo arguitur. Quia propria ratio vel descriptio universalis, secundum quod distinguitur a singularibus et a prædicabili, est quod est natum aptum esse in pluribus, per Porphyrium et Philosophum, 1. *Perihermenias* (cap. 5). Sed, circumscripto quocumque actu intellectus, res de se nata est esse in pluribus; quia si non, aptitudo sibi repugnaret, nec sibi conferri posset saltem ab intellectu; quia tunc posset dari Socrati talem aptitudinem.

Nono. Universale est extra animam in potentia vel in actu. Si in actu, habetur propositum. Si in potentia, quæritur quomodo intellectus reducit hanc potentiam in actum : aut quia facit universale esse actu in multis, et tunc quodammodo, nullo intelligente, natura specifica est actu in pluribus individuis; aut quia facit eam in actu dici de pluribus, et tunc quid ad propositum? cum hoc non sit propria

ratio universalis in quantum universale, sed in quantum est prædicabile; quia aliud est esse in, et (α) aliud est esse de.

Decimo. Relatio mensuræ est realis, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Sed ista fundatur in aliquo universali. Probatur : quia oportet esse aliquid unum mensuram aliarum specierum ; non autem illud est individuum, aut unum in numero, ut una albedo mensurans omnes colores; igitur erit unum specie, aut genere.

Undecimo. Aliqua realis operatio primo et adæquate inest universali, ut patet; nam intelligere aut primo inest homini, aut non. Si dicatur quod non inest homini ut species, sed ut est in individuis; — contra : aut inest universali secundum se, et tunc habetur propositum ; aut ratione individuorum, et tunc primo inest eis, contra Philosophum, 1. *Posteriorum,* de habere tres respectu trianguli.

Duodecimo. Oppositio realis habet extrema realia; sed contrarietas est realis oppositio, et non habet extrema aliqua duo singularia, ut patet, nec aliquod ens rationis; ergo quidditatem realem universalem, aut duo universalia realia.

Decimotertio. Secundæ substantiæ sunt in prædicamento substantiæ, et sunt quædam universalia. Ergo, cum in prædicamento substantiæ non ponatur aliquid factum ab intellectu, sequitur quod universale est extra intellectum, non dependens ab operatione intellectus.

Decimoquarto. Quod quid est, est vera res; quia principium est causa rei, 7. *Metaphysicæ*. Sed quod quid est, est universale; quia est diffinibile. Igitur etc.

Decimoquinto. Quia materia et forma pertinent ad quidditatem rei diffinibilis, secundum Aristotelem, 7. *Metaphysicæ;* sed non materia aut forma singularis, nec aliquid quod sit ens rationis. Igitur materia universalis erit, et (β) forma universalis.

Decimosexto. In prædicamento substantiæ est ordo secundum sub et supra. Sed extrema illius ordinis non sunt aliqua individua, nec aliqua entia rationis. Ergo in prædicamento substantiæ sunt universalia realia.

Decimoseptimo. In prædicamento substantiæ agitur de proprietatibus eorum quæ sunt in prædicamento illo. Sed ibi non agitur de proprietatibus individuorum, nec de proprietatibus entium rationis. Igitur de proprietatibus universalium realium.

Decimooctavo. Prædicamenta dividuntur, sed non penes distinctionem individuorum, nec penes distinctionem entium rationis; ergo penes distinctionem universalium realium. Quod enim prædicamenta non distinguantur penes distinctionem individuorum, patet; quia tunc tot essent prædicamenta quot individua. Quod etiam prædicamenta non distinguantur penes distinctionem entium rationis, patet; quia talia non sunt in prædicamento.

(α) *et*. — Om. Pr.
(β) *et*. — Om. Pr.

Decimonono. Prædicamenta habent unitatem realem, sed non habent unitatem numeralem; igitur specificam vel genericam. Minor nota est de se. Major probatur : quia, si prædicamenta non habent nisi unitatem rationis, ergo solum differunt secundum rationem. Tenet consequentia ista, quia per idem est aliquid in se unum et ab aliis distinctum.

Vigesimo. Quia quidquid est per intellectum, est pura intentio et accidens intentionale. Sed non omne universale est hujusmodi; alias nullum universale esset in genere substantiæ, nec in illo prædicamento superius prædicaretur in quid de inferioribus. Ergo aliquod universale est sine opere intellectus.

Vigesimoprimo. Scientia habitualis habet objectum reale in actu. Sed non habet ens rationis, nec aliquod individuum pro objecto. Ergo habet aliquod universale reale pro objecto, quod est sine consideratione intellectus; quia jam ponitur quod sit habitualis et non actualis. Ex istis omnibus apparet quod extra animam est aliquod universale reale; et consequenter unitas generis est realis; cujus oppositum in solutione prædicta dicebat.

Ad ista dicendo præmitto unum quod ponit sanctus Thomas, 7. *Physicorum* (lect. 8), super particula 31ª, secundum signationem Commentatoris; et est sententia Aristotelis : « Genus, inquit, non est aliquid unum simpliciter, species autem est aliquid unum simpliciter. Et hoc sequitur ex ratione præcedenti, qua ostensum est quod ea quæ sunt unius generis non sunt comparabilia, quæ vero sunt unius speciei sunt comparabilia. Cum tamen supradictum sit quod eadem natura comparabilium (α) est, ex eo quidem videtur quod genus non sit vere una natura, sed species sit una natura. Et ratio hujus est : quia species sumitur a forma ultima, quæ simpliciter est una in (β) natura rerum ; genus autem non sumitur ab aliqua forma, quæ sit una in rerum natura, sed secundum rationem tantum; non enim est aliqua forma ex qua homo sit animal, præter illam ex qua homo est homo. Omnes igitur homines, qui sunt unius speciei, conveniunt in forma quæ constituit hominem et speciem hominis; quia quilibet habet animam rationalem. Sed non est in bove et equo aliqua anima communis quæ constituat animal, præter illam quæ constituit bovem et equum aut asinum ; quod si esset, genus esset unum et comparabile, sicut et species. Sed in sola consideratione acciptur forma generis per abstractionem intellectus a differentiis. Sic igitur species est unum quid a forma una in rerum natura exsistente; genus autem non est unum, quia secundum diversas formas in rerum natura exsistentes, diversæ species prædicationem

(α) *comparabilium*. — *comparabilis* Pr.
(β) *in*. — Om. Pr.

generis (α) suscipiunt. Et sic, cum logicus consideret rationes, genus est unum logice, sed non physice. » — Hæc ille. — Ex quibus manifeste sequitur quod genus, vel nomen generis, non dicit aliquam naturam unam in omnibus speciebus, unitate extra animam exsistente; sed tota unitas ejus consistit in intentione per intellectum facta; omnia enim de quibus prædicatur genus sunt indivisa in illa intentione, non autem in aliqua natura extra intellectum. Præmitto secundo unum quod ponit sanctus Thomas exponendo Aristotelem, 10. *Metaphysicæ,* p. 1. « Quædam, inquit, dicuntur unum non propter motum unum, sed propter rationem unam. Hujusmodi autem sunt quorum est intelligentia una, quæ una apprehensione apprehenduntur ab anima. Et dicuntur una apprehensione apprehendi talia quorum est una apprehensio indivisibilis. Quod quidem dupliciter contingit : aut quia apprehensio indivisibilis est ejus quod est unum numero; aut ejus quod est unum specie. Numero quidem est indivisibile ipsum singulare, quod non potest prædicari de multis; specie autem indivisibile, quod est unum secundum scientiam et notitiam. Non enim in diversis singularibus est aliqua natura una numero, quæ possit dici species; sed intellectus apprehendit ut unum, illud in quo omnia inferiora conveniunt; et sic, in apprehensione intellectus, species fit indivisibilis, quæ realiter est diversa in diversis individuis. » — Hæc ille. — Patet ergo quod, secundum mentem sancti Thomæ, nec genus nec species significat aliquam naturam unam numero exsistentem in diversis suppositis; verumtamen species habet majorem unitatem, vel plus appropinquat ad unitatem realem extra animam, quam genus; quia nomen speciei dicit aliquam formam, quæ in se et ex se indivisibilis est. Quod enim sit diversificata, non provenit ex aliquo illius formæ realiter, sed solum ex parte materiæ quantitati subjectæ, vel ex parte diversorum recipientium. Et ideo, quia unum est idem quod indivisum, forma significata per nomen speciei dicitur in se una; quia de se indivisa et ultimate est (β) determinata formaliter et indivisibilis formaliter, hoc est per differentias formales. Nomen autem generis dicit formam indeterminatam, et in se habentem unde plurificetur realiter; nec enim talis natura solum plurificatur per extrinseca, immo per intrinseca vel eadem sibi, scilicet per differentias formales; non ergo habet de se indivisionem extra animam, ac per hoc, nec aliquam unitatem. Sic ergo natura specifica dicitur una ex se, sed diversa propter recipientia; natura vero generis extra animam non habet unitatem ex se, nec ex receptivis; et ideo species extra animam plus appropinquat ad unitatem, quam genus, quia ipsa non portat secum distinctiva, sed genus hoc facit.

(α) *generis.* — *rei* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.

Tunc ad primum istorum dicitur, quod responsio ibidem posita bona est. — Ad replicam dicitur quod universalitas est conditio fabricata per intellectum. Nec valet consequentia ibi facta, qua infertur : ergo ille modus non est necessarius etc. Dico enim quod talis conditio necessario sequitur actum intellectus; sicut ista conditio, esse intellectum, esse abstractum. Licet enim objectum intellectus præfuerit sine illa conditione, tamen eo facto quo objectum attingitur per intellectum nostrum, insurgit relatio universalitatis abstracti. — Ad aliud etiam quod ibi additur, dico quod objectum intellectus, ante actum intellectus, non habet modum universalitatis, nec proprie loquendo sub opposito modo; quia esse universale in intellectu, et esse singulare in re, non sunt oppositi modi, cum simul conveniant eidem naturæ intellectæ. Natura enim specifica ante intellectionem est singularis, prout consideratur in singulari extra animam; prout autem consideratur in se, nec est universalis, nec singularis. Et ideo, quia natura specifica est objectum intellectus in se considerata, et non ut in particulari, ideo ipsa ut sic neque est universalis, nec particularis, scilicet in quantum est objectum terminans actum; sed in quantum est movens intellectum possibilem, est universalis in intellectu, scilicet per speciem suam. Unde natura illa in se nec est universalis, nec particularis; sed in intellectu est universalis. Et ergo verum est quod objectum intellectus, dum actu objicitur, est universale in actu; sed dum non objicitur actu, non est universale nisi in potentia. Unde pro istorum declaratione dicit sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 4) : « Natura, inquit, vel essentia dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum rationem propriam, et hæc est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo, nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod hujusmodi; unde, quidquid aliorum attribuatur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia : homini, in eo quod homo est, convenit rationale et animal et alia quæ in diffinitione ejus cadunt; album vero et nigrum, et quidquid hujusmodi est quod non est de ratione humanitatis, non conveniunt homini in eo quod homo. Unde, si quæratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est; quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ejus intellectu, numquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de ratione ejus (α), tunc esset una et eadem in Socrate et in Platone, nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo; et sic de ipsa aliquid prædicatur per accidens ratione ejus in quo est : sicut dicitur quod homo est albus,

(α) *ejus.* — *entis* Pr.

quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod est homo. Hæc etiam natura habet duplex esse, unum in singularibus, et aliud in anima; et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus habet multiplex esse, secundum multiplicitatem singularium et diversitatem; et tamen ipsi naturæ, secundum primam suam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod natura hominis, in quantum est homo, habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, numquam esset in alio; sed verum est dicere quod homo, non in quantum est homo, habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat præcisio (α) alicujus eorum; et hæc natura sic considerata est quæ prædicatur de omnibus individuis. Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturæ sic acceptæ; quia de ratione universalis est communitas et unitas. Naturæ autem humanæ neutrum illorum convenit secundum absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur universalitas et communitas; sed hoc est falsum, quia in Socrate non invenitur aliqua communitas, sed quidquid est in eo est individuatum. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat et accidat naturæ humanæ secundum esse quod habet in singularibus vel individuis; quia non invenitur natura humana in individuis secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus; et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, quæ sunt extra animam, prout æqualiter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit Commentator, in 1. *de Anima* (com. 8), quod intellectus agens facit universalitatem in rebus. Et quamvis hæc natura intellecta habeat rationem universalem secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium; tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, est quædam species intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris, 3. *de Anima* (com. 5), qui voluit ex universalitate formæ intellectæ unitatem intellectus in hominibus omnibus concludere; quia non est universalitas illius formæ secundum esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res extra ut similitudo rerum; sicut etiam, si esset una statua corporalis repræsentans multos homines, constat quod illa imago haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis, secundum quod esset commune repræsentativum plurium. Et quia naturæ humanæ, secundum suam absolutam considerationem, convenit quod prædicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non prædicatur de Socrate, ut dicatur : Socrates est species; quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo. Quidquid enim convenit homini in quantum est homo, prædicatur de Socrate. Et tamen prædicari convenit generi per se, cum in ejus diffinitione ponatur. Prædicatio enim est quoddam quod completur per actum intellectus componentis et dividentis, habens fundamentum, in re ipsa, unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Unde ratio prædicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentionis, genus, quæ similiter per actus intellectus completur; tamen illud cui intellectus nomen prædicabilitatis attribuit, componens unum cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud cui intellectus intentionem generis attribuit, quod significatur hoc nomine, animal. Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei : quia ratio speciei non est de illis quæ conveniunt ei secundum absolutam considerationem, neque est de accidentibus quæ eam consequuntur secundum esse quod habet extra animam, ut est albedo et nigredo, sed est de accidentibus, quæ consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu; et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentiæ. » — Hæc ille. — Ista est clara (α) mens Avicennæ, 5. suæ *Metaphysicæ*, c. 2, ubi sic ait : « Non est autem possibile ut qui sanæ mentis est, intelligat quod unam et eamdem humanitatem vestiant accidentia Socratis, et ipsam eamdem vestiant accidentia Platonis. Manifestum est ergo non esse possibile ut una natura habeat esse in his sensibilibus, ita ut actu sit universalis, id est, ut ipsa una communis sit omnibus. Universalis enim non accidit alicui naturæ, nisi cum ceciderit in formatione intelligibili. Quod igitur intelligitur de homine, est illud quod est universale; ejus autem universalitas non est ex hoc quod est in anima, sed ex hoc quod comparatur ad multa signata habentia esse vel opinata; eorum enim judicium quantum ad ipsum idem est. Hæc igitur forma, secundum hoc quod est in anima, est aliqua formarum animæ et singularis; et

(α) *præcisio*. — Om. Pr.

(α) *clara* — *clare* Pr.

secundum hoc quod in ea multa conveniunt, est universalis. » — Hæc ille. — Et post : « Cum ergo dicimus quod natura universalis habet esse in his sensibilibus, non intelligimus ex hoc, quod est universalis, scilicet secundum modum universalitatis; sed intelligimus quod natura, cui accidit universalitas, habet esse in istis signatis; universalitas autem de qua agimus, non est nisi in anima. » — Hæc ille. — Et, cap. 1, sic ait : « Sicut animal in esse habet plures modos, sic et in intellectu. In intellectu etenim forma animalis est abstracta; et hoc modo ipsum dicitur forma intelligibilis. In intellectu enim forma animalis taliter est quod in intellectu convenit ex una et eadem dispositione multis particularibus; quapropter una forma apud intellectum erit relata ad multitudinem. Et secundum hunc respectum est universalis; quia ipsum est una intentio in intellectu, cujus comparatio non variatur ad quodcumque acceperis animalium. Hæc autem forma, quamvis respectu individuorum sit universalis, tamen respectu animæ singularis, in qua imprimitur, est individua; ipsa enim est una ex formis quæ sunt in intellectu; et quia animæ singulæ sunt multæ numero, tunc eo modo quo sunt particulares, habebunt ipsæ aliud intellectum universale. » — Hæc Avicenna. — Ex quibus patet quomodo natura, extra animam et ante actum intellectus agentis abstrahentis eam, non habet modum universalitatis, sed modum singularitatis, si consideretur ut in singulari. Si enim consideretur absolute, neuter modus convenit sibi.

Sed forte dices quod natura, secundum esse quod habet in intellectu, non est nisi una species intelligibilis; et sic videtur quod tu ponas solas species intelligibiles esse universalia; quod est falsum. — Dicitur quod cum dicitur: natura secundum quod est in intellectu, ly *secundum quod* potest dicere illud quod est formaliter in intellectu, vel illud quod est objective in intellectu, vel illud quo objectum est objective in intellectu. Si denotet illud quod est formaliter in intellectu, dico quod illud est species intelligibilis. Si denotet illud quod est objective in intellectu, illud est natura humana extra animam. Si denotet illud quo natura humana est objective in intellectu, iterum illud est species intelligibilis; quia enim species hominis est formaliter in intellectu, ideo homo est objective in intellectu. Cum igitur dicitur : homo secundum quod est in intellectu est species intelligibilis, sensus verus est quod illud quo est homo objective in intellectu est species intelligibilis, quæ talis est efficaciæ quod ipsa est universalis formaliter, et facit quod res extra animam, quam ponit objective in intellectu, denominetur universalis. Ideo sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 3, q. 3, art. 2, ad 1um, distinguit triplex universale : « Dico, inquit, quod triplex est universale. Quoddam quod est in re, scilicet natura ipsa quæ est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale quod est a re acceptum per abstractionem, et hoc quidem posterius est; et hoc modo formæ angelorum non sunt universales. Est etiam universale ante rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente ædificatoris; et per hunc modum sunt tales formæ rerum in mente angelica exsistentes, non ita quod sint operativæ, sed quia sunt similes operativis, sicut aliquis speculative scientiam operativam habet. » — Hæc ille. — Ex quo apparet quod ipsa species intelligibilis est quoddam universale, et ipsa natura extra animam dicitur universalis, sed divermode, ut apparet; quia unum istorum universalium est in re et prædicatur de re, aliud non.

Ad secundum argumentum dicitur quod generans et genitum conveniunt in forma et natura specifica, quæ est una in aptitudine vel in potentia, non autem in actu extra intellectum. Et talis unitas naturæ sufficit ad fundandum similitudinem.

Ad tertium dicitur quod nulla unitas est actu extra intellectum, nisi numeralis. Et tunc ad primam consequentiam ibi factam dicitur quod, cum ratio speciei aut generis non conveniat naturæ secundum esse quod habet extra animam, sicut dicimus quod species in quantum hujusmodi non est extra animam, ita (α) diversitas specierum, aut generum in actu, quidquid sit de potentia vel de aptitudine. — Similiter, dico ad secundam consequentiam quod non omnia quæ realiter differunt, æque realiter differunt; quia, licet sola diversitas numeralis sit actu extra animam realis, tamen aliqua diversitas numeralis habet sibi conjunctam diversitatem specificam vel genericam in aptitudine et potentia propinqua, quia scilicet extrema illius distinctionis numeralis per intellectum possunt statui ut duæ distinctæ species vel genera. — Similiter, ad tertiam consequentiam dicitur quod nihil valet; quia, licet distinctio specifica compleatur modo prædicto per intellectum, tamen ejus extrema semper sunt distincta realiter numero. Ista enim distinctio non fit isto modo per intellectum quod intellectus faciat ejus extrema, vel distinguat ea, sed quia dat ejus extremis aliquam denominationem. Homo enim et asinus ante actum intellectus sunt distincti realiter; sed quia nullum extremum illius distinctionis ante actum intellectus denominatur species, ideo ante actum intellectus non dicitur illa distinctio actu specifica; quia non est actu inter duas species. Hoc etiam non multum discordat a Scoto. Ipse enim, 2. *Sententiarum*, dist. 3, q. 1, sic ait : « Universale actu est illud quod habet aliquam indifferentem unitatem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito; quia, secundum Philosophum, 1. *Posteriorum* (t. c. 25), *Universale est quod est unum in multis*. Nihil enim secundum quamcum-

(α) *sicut*. — Ad. Pr.

que unitatem in re est tale quod secundum illam unitatem præcisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum ut dicatur de quolibet supposito prædicatione dicente : hoc est hoc; quia, licet alicui exsistenti in re non repugnet ex se esse in aliqua alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere potest dici de quolibet inferiori, quod quodlibet est ipsum; hoc enim est solum possibile (α) de objecto eodem numero actu considerato ab intellectu, quod quidem ut intellectum habet unitatem etiam numeralem objecti, secundum quam ipsum idem est prædicabile de omni singulari, dicendo : hoc est hoc. Est igitur in re commune, quod non est de se hoc, et per consequens ei non repugnat ut sit hoc. Sed tale non est universale in actu, quia deficit illa indifferentia secundum quam completive universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est prædicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum. » — Hæc ille.

Ad quartum dicitur quod individua et species individuorum habent eamdem rationem essentiæ, extra animam, in aptitudine, in intellectu, actu, sive illa natura dicatur forma vel species intelligibilis, sive dicatur natura objective exsistens in intellectu, et non formaliter.

Ad quintum dicitur quod objectum scientiæ non oportet quod sit universale formaliter, quod formaliter sit unum et sit in multis aliquo modo; et tale universale est species intelligibilis, vel idea divina; sed sufficit quod sit universale in potentia vel aptitudine et fundamentaliter, sicut natura quæ objicitur intellectioni; et talis natura dicitur universalis denominative vel objective. — Ad confirmationem negatur consequentia. Licet enim natura ante actum intellectus non sit universalis in actu, tamen est universalis in aptitudine, et ideo potest objici ut una; et cum realiter sit in multis, intellectus faciens eam unam, comparabit eam ad ea in quibus est. Quod enim non possit comparari ad multa, non est quia non sit in multis individuis, sed quia non est una in omnibus; et hoc dat sibi intellectus agens effective, intellectus possibilis materialiter, species intelligibilis formaliter.

Ad sextum dico quod, sicut alias dicebatur, universale potest sumi dupliciter : primo modo pro natura ipsa in rerum natura, quæ est objective in intellectu, cui intellectus attribuit relationem communitatis et universalitatis; secundo modo pro composito ex natura cum tali respectu; sicut album potest sumi pro subjecto albedinis, vel pro composito ex albedine et ex subjecto suo. Tunc dico quod universale primo modo non est ens rationis. Sed universale secundo modo est ens rationis secundum partem, scilicet respectum communitatis. Universale autem primo modo solum prædicatur de inferioribus essentialiter, et univocatur eis, et est subjectum adæquatum passionis, et est subjectum scientiæ, et est necessarium modo alias exposito. — Et si dicatur : ex quo universale primo modo non est ens rationis, igitur intellectus nihil facit ad ejus universalitatem, et sic illa natura est universalis extra animam ; — ad istud negatur prima consequentia. Licet enim universale illo modo sit ens reale, nec intellectus aliquid faciat ad ejus entitatem, facit tamen quod denominetur universale; nam talis natura consequitur relationem universalitatis per operationem intellectus.

Ad septimum dico quod universale primo modo, scilicet subjectum universalitatis, est sine opere intellectus; universale autem secundo modo est partim in re, partim in intellectu. Et ideo patet quid dicendum ; argumentum enim procedit de universali secundo modo.

Ad octavum dico quod, licet circumscripta operatione intellectus natura sit apta esse in pluribus, non tamen est una nisi per intellectum. Non solum autem est de ratione universalis quod sit aptum esse in pluribus; immo, quod sit unum exsistens aptum esse in pluribus.

Ad nonum dicitur quod universale est in rebus actu per considerationem intellectus; sed circumscripta tali operatione, non est ibi nisi in potentia. Tunc quæritur quomodo intellectus illam potentiam reducit in actum; dico quod dando naturæ dispartitæ in individuis unitatem et relationem rationis, scilicet communitatem, non quod faciat eam esse in multis, quia prius erat, nec quod faciat eam dici de multis, quia prius dicebatur.

Ad decimum dico quod talis relatio mensuræ fundatur in natura universali in aptitudine vel in potentia; verumtamen utrum talis relatio sit realis, dubium est.

Ad undecimum dico quod nulla operatio inest universali tamquam quod operatur, sed bene convenit aliqua operatio naturæ universali actu vel aptitudine, tamquam quo individuum operatur; et illo modo inest universali primo et adæquate, quia universale sumptum pro subjecto universalitatis est quid reale.

Ad duodecimum dicitur quod extrema contrarietatis sunt res singulares tamquam quæ opponuntur; sed naturæ universales, modo præconcesso, sunt extrema tamquam rationes fundandi oppositionem (α). Unde istud argumentum et duo præcedentia solum probant quod aliquod universale est reale ; quod conceditur quantum ad subjectum universalitatis, non autem quantum ad ipsam universalitatem, vel unitatem, vel communitatem.

Ad decimumtertium dico quod universalia sunt in prædicamento substantiæ quantum ad illud quod est universale, non autem quantum ad illud quo est

(α) *possibile.* — *potentiale* Pr.

(α) *oppositionem.* — *operationem* Pr.

universale; quia talis relatio non est quid reale, nec inest proprie alicui substantiæ, nisi dicamus quod illud cui attribuitur est ejus subjectum.

Ad decimumquartum dico quod quod quid est est universale in potentia vel aptitudine præter considerationem intellectus, non autem in actu, nisi per intellectum agentem.

Ad decimumquintum dico quod ad quidditatem speciei pertinet materia universalis et forma universalis in aptitudine vel potentia, hoc est materia et forma ut considerantur impermixta conditionibus individuantibus.

Ad decimumsextum dico (α) quod in prædicamento substantiæ est ordo, non inter individua, quæ sunt hoc aliquid, sed inter naturas individuorum, quæ sunt universales aptitudine et in potentia. Verumtamen ille ordo est per intellectum adinventus, sicut et prædicatio et superioritas; nam extra intellectum non est ordo realis inter animal et hominem; ordo enim realis non est ejusdem ad se. Et ideo ordo prædicabilium in prædicamento est secundum rationem, licet quodlibet extremum sit res.

Ad decimumseptimum conceditur quod in prædicamento substantiæ agitur de proprietatibus consequentibus res universales, id est naturas quæ sunt subjecta universalitatis, actu quidem subjecta per intellectum, aptitudine vero præter intellectum.

Ad decimumoctavum dico quod prædicamenta distinguuntur non solum penes distinctionem individuorum, immo penes distinctionem naturarum universalium in aptitudine; quæ naturæ non sunt individua, sed formæ vel naturæ individuorum. Similiter, non oportet quod prædicamenta distinguantur per realem distinctionem naturarum semper, sed penes diversum modum prædicandi, secundum quod ponit sanctus Thomas, super 5. *Metaphysicæ*, cap. *de Ente* (lect. 9), ubi sic ait : « Sciendum, inquit, quod prædicatum ad subjectum tripliciter se potest habere. Nam uno modo prædicatum est illud quod est subjectum, ut cum dicitur : Socrates (β) est animal; nam Socrates est illud quod est animal; et hoc prædicatum dicitur significare substantiam primam, quæ est substantia particularis (γ), de qua omnia prædicantur. Secundo modo ut sumatur prædicatum ab eo quod inest subjecto; quod quidem vel inest ei de se et (δ) absolute, ut (ε) consequens materiam, et sic est quantitas; vel ut consequens formam, et sic est qualitas; vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut prædicatum sumatur ab eo quod est extra subjectum; quod contingit dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subjectum; quod quidem si non sit mensura subjecti, prædicatur per modum habitus, ut cum dicitur : Socrates est calciatus, vel vestitus. Si autem sit mensura ejus, cum mensura sit vel tempus vel locus, sumetur prædicatum vel ex tempore, et sic erit quando; vel ex loco, et sic erit ubi, non considerato ordine partium in loco; quo considerato, erit situs. Alio modo ut illud a quo sumitur prædicatum, secundum aliquid sit in subjecto de quo prædicatur; et si quidem secundum sui principium, sic prædicabitur ut agere, nam actionis principium est in subjecto; si autem secundum terminum, sic prædicabitur ut passio, nam passio in subjectum patiens terminatur. Unde patet quod tot modis dicitur ens, quot modis fit prædicatio. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo prædicamenta distinguuntur penes diversum modum prædicandi. Nec oportet quod quæcumque pertinent ad diversa prædicamenta dicant diversas res, sicut ipse testatur, 11. *Metaphysicæ*, cap. *de Motu* (lect. 9), ubi sic dicit movendo dubium : « Si actio, inquit, et passio sunt idem secundum substantiam, videtur quod non sunt diversa prædicamenta. » Et respondet : « Sed sciendum quod prædicamenta diversificantur secundum diversos modos prædicandi; unde, licet idem sint, quia tamen diversimode de diversis prædicantur, ideo ad diversa prædicamenta pertinent. Locus enim, secundum quod prædicatur de locante, pertinet ad genus quantitatis; secundum autem quod prædicatur denominative de locato, constituit prædicamentum ubi. Similiter motus, secundum quod prædicatur de subjecto in quo est, constituit prædicamentum passionis; secundum autem quod prædicatur de eo a quo est, constituit prædicamentum actionis. » — Hæc ille. — Idem ponit, scilicet duo quæ recitata sunt tam de quinto *Metaphysicæ* quam de undecimo, 3. *Physicorum*, cap. *de Actione* (lect. 5). Ex quibus bene intellectis infero quod prædicamenta non sic distinguuntur ab invicem quod quodlibet prædicamentum dicat unam naturam universalem communem extra naturam omnibus contentis sub tali prædicamento, et distinctam realiter a natura universali quam dicit aliud prædicamentum, sicut argumentum istud false imaginatur; sed isto modo distinguuntur prædicamenta, quod omnia quæ sunt in uno prædicamento habent eumdem modum prædicandi de subjecto primo, ita quod ordo prædicati ad subjectum semper est consimilis; omnia autem quæ sunt alterius prædicamenti, habent alium modum prædicandi de primo subjecto. Unitas igitur modi prædicandi facit unitatem prædicamenti, et diversitas diversitatem, et non unitas nec diversitas communium naturarum. Non enim est quæcumque natura communis omnibus quæ sunt in prædicamento substantiæ, sicut docet Aristoteles, 10. *Metaphysicæ*, in fine (t. c. 26), ubi sanctus

(α) *dico.* — Om. Pr.
(β) *Socrates.* — *homo* Pr.
(γ) *substantiam primam quæ est substantia particularis.* — *substantiam primi subjecti quod est substantia particularis* Pr.
(δ) *et.* — *vel* Pr.
(ε) *ut.* — Om. Pr.

Thomas (lect. 12) dicit : « Corruptibile et incorruptibile non communicant in aliquo genere. Et hoc rationabiliter accidit : nam corruptibilium et incorruptibilium non potest esse materia una; genus autem, physice loquendo, a materia sumitur. Unde, ut supra dictum est, oportet quod ea quæ non communicant in materia, sint diversa genera. Loquendo autem logice, nihil prohibet quin conveniant in genere, in quantum conveniunt in una communi ratione substantiæ, vel qualitatis, vel hujusmodi. » — Hæc ille. — Ex quo et multis superius dictis patet quod ad unitatem generis logici, cujusmodi est prædicamentum substantiæ, sufficit unitas rationis facta per intellectum, et unitas modi prædicandi facta per intellectum.

Ad decimumnonum dico, ut prius, quod prædicamenta non oportet habere unitatem realem, sic quod omnia contenta sub aliquo prædicamento conveniant in aliqua natura, quæ sit una in omnibus realiter et extra intellectum; sed sufficit quod habeant unum modum prædicandi de substantia prima. Prædicamentum enim non est aliquid extra animam, in quantum prædicabile; sed est coordinatio prædicabilium secundum sub et supra essentialiter ordinatorum ab individuis usque ad generalissimum habentium eumdem modum prædicandi. Ille autem ordo, cum non habeat extrema realiter distincta, est ordo inventus ab intellectu comparante idem ad seipsum aliter et aliter intellectum, vel in generali, vel in speciali. Nec valet consequentia : prædicatum non habet realem virtutem modo prædicto, scilicet quoad omnia contenta sub genere, sed solum unitatem rationis, ergo prædicamenta non distinguuntur nisi secundum rationem; sicut non sequitur : substantia et qualitas non habent ad invicem unitatem, nec qualitas et relatio habent ad invicem unitatem nisi secundum rationem, ergo ista duo non distinguuntur realiter ab illis duobus. Patet quod consequentia nulla est. Similiter si dicatur : prædicamentum substantiæ in quantum prædicamentum non est quid extra animam, nec prædicamentum qualitatis in quantum prædicamentum, ergo ens reale non dividitur in decem prædicamenta, cum talia non sint res; dico quod cum dicimus, ens dividitur in decem prædicamenta, sensus est quod dividitur in decem genera, quorum quodlibet est generalissimum in aliquo prædicamento, non quod divisio fiat in illas intentiones quas intellectus attribuit rebus, sed in illas naturas quibus attribuit intentionem generis, scilicet in naturam substantiæ, cui intellectus attribuit intentionem generis, et in naturam quantitatis etc.; natura autem substantiæ non est una extra intellectum. Non ergo illa divisio fit in aliquas naturas realiter universales in actu extra animas, sed in decem naturas universales in potentia.

Ad vigesimum dicitur quod universale potest considerari quantum ad illum respectum rationis qui se habet ut formale in diffinitione universalis, scilicet habitudo unius ad multa; et ille non est substantia, sed ens rationis. Alio modo, quantum ad suum materiale, scilicet subjectum remotum dicti respectus; et quoad illud, universalia de prædicamento substantiæ sunt quædam substantiæ. Universale, quoad primum, fit ab intellectu, non quoad secundum. Unde dicitur quod omne quod fit ab intellectu est accidens; sed universale non fit ab intellectu nisi quoad formale.

Ad vigesimumprimum dicitur quod scientia habitualis habet pro objecto naturam extra animam, quæ est universalis in potentia vel aptitudine, sed est individuata in actu, vel forte nullum esse habet extra animam in se; non tamen habet pro objecto compositum ex natura et individuantibus, quod est formaliter singulare individuum. — Et sic patet ex dictis quod non oportet, propter rationes factas, ponere universalia extra animam in actu ante opus intellectus, ut dictum fuit in solutione quartæ probationis antecedentis septimi argumenti principalis contra primam partem primæ conclusionis.

Ad quintam probationem ejusdem antecedentis negatur consequentia. Licet enim genus et differentia dicant eamdem rem, tamen sub alia et alia ratione (α); quia genus dicit rem indeterminate, differentia vero dicit rem determinate et explicite; et ideo nulla est nugatio, quia non repetitur eadem ratio. Unde si diffiniatur genus et differentia, nunquam eadem ratio repetetur; et sic non dicitur idem bis, scilicet idem conceptus. — Confirmatio similiter non valet; quia cum dicitur : pedes habens bipes, conceptus pedis repetitur; non sic in proposito.

Sed contra potest instari secundum Aureolum. Primo. Quia si genus et differentia non differunt realiter, sed acciperentur per intellectum considerantem rem ut determinatam et ut indeterminatam, sequitur quod nunquam in rebus materialibus simul esset genus et differentia apud eumdem intelligentem. Quando enim aliquis intellectus intelligit eam ut indeterminatam, et ita quando intelligit aliquid sub ratione generis, non poterit ei copulare intellectum differentiæ, nec e converso; quod patet esse falsum.

Secundo. Quia propter considerationem nostram non attribuuntur rebus materialibus aut immaterialibus prædicata accidentalia. Nam si considero angelum ut bonum, non propter hoc est bonus; aut ut malum, non propter hoc est malus; vel ut scientem quæ ventura sunt usque ad mille annos, non propter hoc ipse scit. Similiter est de rebus materialibus : si enim considerem corvum vel ethiopem ut nitentem intenso colore albedinis, non propter hoc sunt tales. Si ergo consideratio nostra

(α) *alia et alia ratione. — alia ratione* Pr.

non potest attribuere prædicata accidentalia rei, multo minus nec essentialia, cujusmodi sunt genus et differentia.

Ad primum dico quod procedit ex falso intellectu, ac si genus diceret rem cum indeterminatione, et differentia diceret rem cum determinatione, sic quod determinatio et indeterminatio essent de principali intellectu et significato generis et differentiæ. Iste enim intellectus falsus est. Similiter non intendimus quod res quam dicit genus sit realiter extra animam indeterminata, et res quam dicit differentia sit realiter determinata ; hoc enim inferret distinctionem realem inter rem generis et rem differentiæ. Sed est sensus quod conceptus generis dicit rem indeterminate, differentia vero determinate, ita quod determinatio et indeterminatio nec sunt modi rei extra animam, nec sunt principaliter de ratione generis aut differentiæ, sed sunt modi rationis aut conceptus generis et differentiæ ; tales autem modi concipiendi eamdem rem sunt compossibiles in intellectu.

Ad secundum dico quod similiter procedit ex falso intellectu, ac si intellectus noster poneret in re naturam importatam per genus aut differentiam. Nos enim non intelligimus aliud, nisi quod dum intellectus noster concipit rem indeterminate, attribuit sibi intentionem generis, non quod det ei naturam illam cui attribuit talem intentionem ; et similiter de differentia. Genus enim et differentia, quantum ad materiale et fundamentum, non sunt per intellectum, licet illud per quod formaliter natura dicitur genus sit factum per intellectum ; sicut animal est in re, licet relatio communitatis ejus ad multa sit per intellectum comparantem rem quam concipit ad illa in quibus est.

Ad sextam probationem prædicti antecedentis dico quod solum probat genus et differentiam distingui secundum rationem. Contrahere enim et contrahi non sunt talia prædicata, quæ inferant realem distinctionem inter illa quibus conveniunt ; nam non prædicant rem simpliciter, sed rem sic signatam vel conceptam, et conveniunt rei ut est sub intentione communitatis vel particularitatis ; non potest enim contrahi nisi commune. Et ideo nulla communitas est in actu in rebus ante considerationem intellectus possibilis, vel potius ante abstractionem intellectus agentis ; sicut nec ulla contrahibilitas est in actu, sed tunc primo natura fit contrahibilis cum fit actu communis.

Ad septimam probationem dicitur quod concipiendo genus concipitur aliquid in re, immo ipsa natura specifica ; et eadem res concipitur dum concipitur differentia. Quæ quidem res, licet sit unum cognoscibile, non tamen oportet quod sit nata facere unum simplicem conceptum perfecte explicantem illud in quo convenit cum angelis, et illud in quo differt ab angelis ; sed facit unum conceptum compositum ex multis, per quos idem realiter illo duplici modo explicatur ; et talis conceptus est ratio rei. Potest tamen illa res multos conceptus alios facere, quorum quilibet imperfecte explicat rem, qui non sunt ita compositi. Si autem quæritur : ad quid intellectus noster format prius conceptum generis quam differentiæ ; quare non primo format conceptum differentiæ, qui determinate importat naturam speciei ? Dicitur quod hoc ideo est propter potentialitatem intellectus nostri, qua procedit in actibus suis de potentia in actum ; et ideo prius concipit confuse, quod est concipere potentialiter, quam concipiat determinate, quod est concipere in actu ; et ideo primo, diffiniendo quidditates, concipit genus quam differentiam.

Ad octavam probationem ejusdem antecedentis negatur minor. Non enim conceptus generis et conceptus differentiæ sunt ita diversi, sicut conceptus diversarum rerum omnino ; quia per istos idem realiter importatur, non autem per alios. Similiter, unus istorum est determinatio alterius, et est in potentia in alio, scilicet conceptus differentiæ respectu conceptus generis. Dico tamen quod non est inconveniens quod in eadem re fundentur duo conceptus imperfecti, qui possent sumi a diversis rebus ; ut patet : quia, sicut in duabus rebus fundantur conceptus entis et albedinis, ita in eadem. Non tamen eadem res simul fundat conceptus oppositos, sicut diversæ res possunt fundare differentias oppositas, sicut rationale et irrationale. Non ergo est inconveniens eamdem rem fundare diversos conceptus imperfecte explicantes rem, non tamen oppositos, ac si essent diversarum rerum, vel unum imperfectum alium perfectum ; quia unus significat non solum istam rem quam alius dicit, immo multas alias.

Ad nonam probationem dicitur quod licet objectum præcedat actum, non tamen oportet quod omnes rationes sub quibus aliquid objicitur præcedant actualiter in re actum intellectus ; sed sufficit quod res sit apta fundare omnes illas rationes quas intellectus format per suum actum, quibusque una res concepta per illos diversimode, licet per quemlibet imperfecte, correspondet ; et ita non oportet quod illa, quæ conceptibiliter distinguuntur, sint ante actum intellectus distincta. Non enim ideo dicuntur conceptibiliter distincta, quasi sint diversa objecta ante actum intellectus, sed quia sunt eadem res quæ diversimode objicitur intellectui ; nec intellectus simul unico simplici actu attingit eam ut talem et ut talem, scilicet ut animal et ut rationale. Unde, utendo verbis Philosophi (2. *de Anima*, t. c. 33), objectum in actu non præcedit actum potentiæ, sed objectum in potentia præcedit actum potentiæ. Ideo in proposito, genus et differentia, in quantum talia, sunt diversa objecta intellectus in potentia ante actum intellectus ; sed per actum intellectus sunt diversa objecta in actu.

Ad decimam probationem dicitur quod ante actum

intellectus, conceptus objectalis generis et differentiæ, hoc est, res conceptibilis ut genus vel differentia per conceptum generalem et differentialem, est eadem penitus. Et dico quod conceptus generis illo modo dictus, est idem cuilibet conceptui differentiali, non uni tantum; quia conceptus generis illo modo non est unus ante actum intellectus nisi in potentia, sed est divisus secundum diversitatem differentiarum; et ideo, quantum ad illud quod de eo est in tali specie, est idem cum differentia talis speciei solum; et quantum ad illud quod de illo est in alia specie, est idem cum differentia illius speciei; et sic de aliis. Et cum infertur : ergo tot genera quot differentiæ; dico quod, si loquaris de illa re cui attribuitur intentio generis aut differentiæ, conceditur quod ante actum intellectus tot sunt naturæ quibus potest attribui intentio generis, quot sunt illæ quibus potest attribui intentio differentiæ; tamen nec hæc nec illæ sunt genera aut differentiæ in actu, sed sunt materialia generis aut differentiæ. Si vero loquaris de illa re prout stat sub tali intentione vel tali, negatur consequentia; quia isto modo accipiendo genus et differentiam, non præcedunt actum intellectus, sed sunt objective in anima tamquam distincta objecta. Conceditur ergo quod tot sunt genera quot differentiæ, loquendo de ipsis quoad sua materialia, ut sunt genera vel differentiæ in potentia, non autem loquendo de ipsis ut actu fundant intentionem generis aut differentiæ; quia ante actum intellectus multæ sunt animalitates et naturæ, quibus potest attribui intentio generis, et ideo multa genera in potentia; sed per actum intellectus considerantis animal ut animal, prius natura fiunt omnia animalia unum in anima, quam animali attribuatur intentio generis; et ideo tunc non est nisi unum genus in actu, sed differentiæ sunt actu multæ.

Ad undecimam probationem dico quod genus et differentia, ut sunt extra animam, ita dicuntur genus et differentia in potentia, et sunt idem realiter; et de illis potest intellectus creatus habere duas visiones intellectuales, tamen una erit confusa, et alia determinata. Et loquor de visione ut dicit intellectionem quidditatis in se, scilicet per speciem adæquatam. Est enim in intellectu aliqua species repræsentans adæquate animal, ut animal, et per illam videtur essentia animalis; alia est repræsentans rationale, ut rationale, adæquate, et per illam videtur differentia, id est natura cui attribuitur intentio differentiæ; intentio enim illa non cognoscitur nisi reflexe, ut alias dicitur. — Ad illud autem quod additur de Deo, dico quod Deus cognoscit et videt animal et videt rationale unica visione. — Et cum arguens dicit quod visio est objectum primi realiter exsistentis etc.; dico quod animal est in re, et rationale est in re, sine opere intellectus; et animal est objectum primum et principale visionis confusæ factæ per speciem animalis ut animal. Non enim dum concipio animal aut aliud genus, concipio aliquid factum per intellectum principaliter, vel aliquid compositum ex re et ente rationis, ut arguens forte credit; sed concipio meram rem; sed imperfecte, quia per speciem repræsentantem rem imperfecte; est enim gradus visionis multiplex.

Ad duodecimam probationem dico quod conceptus generis et differentiæ, sumendo conceptum illo modo, non sunt primo modo diversi extra animam, quia extra animam sunt una res; sed in anima habent distinctas rationes, quarum una non includit aliam sicut partem essentiæ suæ. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 3) : « Sicut, inquit, dicit Avicenna, genus cointelligitur in differentia non sicut pars essentiæ, sed solum sicut ens extra essentiam, sicut et subjectum est de intellectu passionum; et ideo etiam genus non prædicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Philosophus in 3. *Metaphysicæ* (t. c. 10), et 4. *Topicorum* (cap. 3), nisi forte sicut subjectum prædicatur de passione. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo intelligi debet diversitas inter conceptum generis et differentiæ : quia scilicet differentia non est de ratione generis, nec genus per se prædicatur de differentia nisi modo prædicto; et si hoc vocatur primo diversum, transeat, verumtamen improprie dictum est.

Ad decimamtertiam probationem dicitur quod si per quidditative includi intelligatur includi in ratione quidditativa, conceditur quod genus aliquid includit quidditative quod non includit differentia; sed ex hoc non habetur quod differentia ex natura rei distinguatur a genere, alias species distingueretur realiter a genere suo, scilicet homo ab animali, quia includit differentiam quam non includit animal quidditative illo modo. Si autem per includi quidditative intelligatur includi in quidditate extra animam, tunc negatur antecedens. Nec valet probatio; solum enim causatur nugatio quando idem sub eadem ratione bis dicitur, non sic autem genus et differentia dicunt idem.

Ad decimamquartam probationem dicitur quod consequentia nulla est. Sicut enim non sequitur : homo et Socrates sunt idem realiter extra animam, ergo ubicumque est homo realiter est Socrates realiter; ita nec sequitur, natura animalis et natura rationalis, scilicet natura generis et natura differentiæ, sunt idem realiter nec ullo modo distinguuntur extra animam, ergo ubicumque est natura generis ibi est natura differentiæ. Sed est sophisma consequentis a non distributo ad distributum, ac si sic argueretur : animal est homo; ergo ubicumque includitur animal, includitur homo.

Sic ergo patet quod probationes factæ pro antecedente septimi argumenti non valent. Omnes istæ solutiones sunt de mente Avicennæ, 5. *Metaphysicæ*, cap. 5, ubi loquens de differentia generis et differentiæ sic ait : « Quamvis hic sit aliqua multitudo sine

dubio, non tamen est multitudo quæ est partium, sed multitudo quæ est rei, secundum quod est terminata et non terminata. Res enim terminata in se, potest considerari secundum hoc quod est non terminata quantum ad intellectum; erit ergo hic alietas secundum intellectum. Cum autem sit terminata non fit altera nisi secundum respectum prædictum, qui est secundum intellectum tantum; determinatio enim non alterat, sed certificat. Sic ergo intellige unitionem quæ est ex genere et differentia. » — Hæc ille. — Ibidem etiam dicit quod genus se habet ad differentiam ut potentia ad actum; non tamen est illa potentia secundum esse extra, sed in intellectu.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum contra secundam partem primæ conclusionis negatur antecedens. Non enim est dictum sine ratione quod omne quod est in genere sit finitum entitative; immo valde rationabiliter dictum. Tum quia omne quod est in genere est diffinibile, ac per hoc finibile per differentiam ad certum gradum entium; quia diffinitio dicitur terminus, ut habetur 5. *Metaphysicæ*, particula 22, ubi Commentator : « Finis, inquit, dicitur de quidditate et (α) substantia rei, et de sermone qui significat substantiam uniuscujusque rei. Diffinitio enim est finis in cognitione et esse rei; quod enim est finis in cognitione, est finis in esse. » — Hæc Commentator. — Tum etiam quia nihil contentum sub genere, potest habere nobilitates omnium generum; Deus autem habet nobilitates omnium generum, ut dicit Commentator, 5. *Metaphysicæ*, commento 21. — Et ad probationem antecedentis, dico quod arguens fallitur de infinitate. Nos enim loquimur de infinitate extra genus; argumenta autem sua procedunt de infinitate in aliqua specie, ut de linea infinita. Dico enim quod prima infinitas, qua scilicet aliquid nullo modo in entitate finitum est, tollit ne aliquid sit in genere; non autem secunda infinitas. — Et cum dicitur quod infinitas perfectionis (β) non tollit quin aliquid sit ens per se, concedo; sed nego ulteriorem consequentiam : ergo tale est in genere substantiæ. Ad hoc enim quod aliquid sit in genere substantiæ, requiritur quod sic sit ens per se, quod sit essentia distincta a suo esse nata habere esse in se, ut dicit Avicenna, et recitat sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 8, q. 4, art. 2, ad 2um, et 1 p., q. 3, art. 6, ad 1um; Deus non est illo modo ens per se.

Improbatio autem solutionis ad istud argumentum non valet. Non quidem *prima*. Non est enim contra sanctum Thomam quod genus dicat formam mediam inter potentiam et actum; quia, licet ipse non ponat plures formas substantiales in composito, ponit tamen ibi formam mediam, ad hunc sensum quod natura cui attribuitur intentio generis signatur indeterminate, et potest ulterius magis explicite et determinate designari per nomen speciei. Sicut natura, quam dicimus animal vel animalitatem, signatur indeterminate; nomen enim animalis, ut animal est, signat quamdam formam ex qua potest provenire sensus et motus, quæcumque sit illa forma, sive sit habens animam sensitivam tantum, sive animam quæ sit sensitiva et rationalis. Natura autem cui attribuitur intentio speciei, puta homo vel humanitas, signatur determinate cum specificatione propriæ formæ, quæ non potest ulterius specificari nisi ut individua. Et hunc intellectum ostendit se habere sanctus Thomas in multis locis, præsertim in tractatu præallegato (*de Esse et Essentia*, cap. 3), ubi sic dicit : « Essentia generis et essentia speciei differunt penes signatum et non signatum. Designatio enim respectu generis est per differentiam constitutivam, quæ ex forma rei sumitur. Hæc autem determinatio vel designatio, quæ est in specie respectu generis, non est aliquid exsistens in essentia speciei quod nullo modo sit in essentia generis; immo quidquid est in specie est in genere ut non determinatum. Hoc autem quomodo contingat potest videri, si inspiciatur quomodo se habet genus ad hominem. Si enim animal nominaret tantum quamdam rem, quæ habet perfectionem ut possit sentire et moveri per principium in ipso exsistens cum præcisione alterius perfectionis, tunc quæcumque alia perfectio ulterior adveniret, haberet se ad animal per modum partis (α), et non sicut implicite contenta in ratione animalis, et sic animal non esset genus; sed est genus secundum quod significat rem quamdam ex cujus forma potest provenire sensus et motus, quæcumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum, sive sit anima sensibilis et rationalis simul. Sic ergo genus significat indeterminate totum illud quod est in specie; non enim significat tantum materiam. Similiter etiam differentia significat totum, et non tantum formam. Et etiam diffinitio significat totum, et etiam species; sed tamen diversimode. Quia genus significat totum, ut quædam denominatio determinans illud quod est materiale in re, sine determinatione propriæ formæ; unde genus sumitur ex materia, quamvis non sit materia; ut patet quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones, quæ quidem est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quædam denominatio sumpta a forma determinata, præter hoc quod in primo intellectu ejus sit materia determinata; ut patet cum dicitur animatum, scilicet quod habet animam, non enim determinatur quid sit, utrum corpus vel aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia ut pars essentiæ ejus, sed solum ut ens

(α) *et.* — *in* Pr.
(β) *perfectionis.* — *imperfectionis* Pr.

(α) *partis.* — *compartis* Pr.

extra essentiam ; sicut etiam subjectum est de intellectu passionum ; et ideo etiam genus non prædicatur per se de differentia, ut dicit Philosophus, 3. *Metaphysicæ* (t. c. 10), et 4. *Topicorum* (cap. 3), nisi forte sicut subjectum prædicatur de passione. Sed diffinitio vel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam dicit nomen differentiæ. Et ex hoc patet ratio quare genus et differentia et species se habent proportionaliter ad materiam et formam, et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa : quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quædam res tertia constituta, quæ neutra illarum est; homo enim neque est anima, neque corpus. Sed si homo ex animali et rationali aliquo modo esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formæ, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultimæ perfectionis ; intellectus autem hujusmodi differentiæ, rationalis, consistit in determinatione formæ specialis ; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel diffinitionis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod genus ideo dicitur esse forma media inter potentiam et actum, quia non est sola materia, nec dicit naturam exprimendo ultimate ejus propriam formam, sed dicit naturam cum aliqua perfectione ulterius explicabili et determinabili. Unde intellectus numquam alicui naturæ intellectæ attribuit intentionem generis, nisi intelligatur conceptu ulterius determinabili per conceptum differentiæ ; omnis autem quidditas sic intellecta assimilatur formæ mediæ inter potentiam et actum. Et sic patet quod illa prima improbatio non vadit ad mentem sancti Thomæ.

Secunda similiter impugnatio ex eodem falso fundamento procedit, immo ex duplici falso fundamento. Primo, quia loquitur de forma quæ est pars compositi, nos autem loquimur de forma totius, quam Aristoteles vocat quod quid est, 2. *Physicorum* (t. c. 70), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 22). Secundo, quia supponit quod nos ponamus in specie diversas formas secundum rem, quarum ista sit prima et (α) ista sit (β) ultima.

Tertia similiter impugnatio nulla est; quia arguit de forma partis, nos autem de forma totius. Licet enim lux non sit aliquid compositum ex multis formis, tamen nomen specificum lucis significat formam lucis ultimam, et nomen generis lucis significat formam lucis mediam inter potentiam et actum, puta qualitas sensibilis.

Quarta nihilominus non impugnat nos, sed facit pro nobis, qui nullum alium sensum damus dictis Commentatoris quam arguens det, nisi quod ipse ponit sola scripta vel voces aut conceptus esse genera vel universalia, nos autem dicimus quod nullum scriptum, nulla vox, est proprie aliquod universale respectu substantiarum ; seu dicimus quod conceptus naturarum sunt universalia quædam, scilicet posteriora individuis; naturæ autem quarum conceptus sunt similitudines dicuntur universalia in re, ut superius dictum est. Errat etiam arguens ponens sola signa esse subjectum vel prædicatum.

III. Ad argumentum Aureoli. — **Ad argumentum** Aureoli contra eamdem partem conclusionis dicitur primo, quod prædicamentum substantiæ non sumitur a quocumque per se esse, sed a tali per se esse, quod differt ab eo quod per se est. Dicitur secundo quod infinitas infra aliquam speciem limitata non ponit rem extra genus ; sicut si aliqua quantitas esset infinita, adhuc esset in genere quantitatis, quia adhuc esset limitata quantum ad certum genus; quia non haberet nobilitates omnium generum, nec esset suum esse, immo erit diffinibilis quoad essentiam suam. Sed infinitas omnimoda ponit rem extra genus, ita quod, sicut ens in quantum hujusmodi, non est in genere propter suam transcendentiam, ita nec Deus; universalior enim est Deus, ut ita dicam in perfectione et actualitate, quam ens in prædicabilitate.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra secundam conclusionem negatur consequentia. Ejus causa alias dicta est : nulla enim creatura est suum esse.

Ad secundum dicitur quod impossibile est Deum habere conceptum specificum, vel aliquem conceptum universalem sibi et alteri ; quia nihil potest univoce dici de Deo et creatura. Quidditas enim quæ est suum esse, non potest esse ullo modo universalis multis speciebus ; quia, si ipsa est suum esse, ad multiplicitatem esse multiplicatur ratio quidditatis; sicut ergo impossibile est duas species habere idem esse, ita impossibile est eas habere eamdem rationem quidditatis. Deus autem secundum suam quidditatem est esse subsistens ; unde nullo modo potest habere aliquid commune alteri speciei.

Ad tertium dicitur quod, licet cœlum si esset æternum adhuc esset in genere, tamen si cœlum

(α) *et*. — Om. Pr.
(β) *sit*. — Om. Pr.

esset (α) suum esse, nullo modo esset (β) in genere. Non enim dicimus quod omnis res quæ est in prædicamento, quandoque non sit, vel quod possit perdere esse, sed quod esse non est sua quidditas; species enim participant eamdem rationem generis sub quo sunt. Nulla autem species potest participare aliquam rationem generis vel speciei, nec nominis æqualiter cum Deo. « In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce prædicatur; et sic, quantum ad illius nominis rationem, univocata sunt æqualia, quamvis, secundum esse, unum altero possit esse prius vel posterius; sicut in ratione numeri omnes numeri sunt æquales, quamvis secundum naturam rei unus alio sit prior. Creatura autem, quantumcumque imitetur Deum, non potest attingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat qua convenit Deo. Illa enim quæ secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ vel quidditatis, sed secundum esse sunt distincta. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in Deo idem est quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse. Unde, cum esse quod est proprium uni rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut et impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset. Si enim in Petro non differrent homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est diversum esse. — Hæc ille. (S. Thom., *de Veritate,* q. 2, art. 11). — Et si dicatur quod eodem modo probatur quod numquam duæ species conveniant in ratione generis, quia res differentiæ specificæ est ipsa quidditas generis, ergo cum alteri speciei non communicetur differentia alterius, nec ei communicabitur ratio generis; dicitur quod non est simile, nec ad propositum; quia sanctus Thomas intendit quod esse divinum non solum est idem realiter essentiæ vel quiddidati, immo est idem ratione quantum est ex parte rei, ita quod si haberetur propria ratio essentiæ divinæ, in ea poneretur esse; et ita de sapientia et qualibet divina perfectione; quod enim nos distincte concipiamus sapientiam divinam et seorsum suum esse, contingit quia non concipimus sapientiam divinam ut in se est. Si ergo differentia isto modo esset idem realiter quidditati generis, sicut differentia unius speciei non est communis illi et alteri speciei, ita nec natura generis. Similiter, licet genus et differentia dicant eamdem naturam, tamen requirunt realem diversitatem in re, et attribuunt, scilicet materiæ et formæ, vel esse et essentiæ.

II. Ad Argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii dico quod procedit ex falso intellectu, ac si sanctus Thomas ponat quod omne quod est in prædicamento sit compositum ex esse et essentia sicut ex partibus ejus. Hoc autem falsum est; sed intendit quod omne quod est in prædicamento per se et directe est aliud a suo esse.

Ad secundum dico primo quod falsum imponit sancto Thomæ; quia, secundum eum, aliud est esse substantiæ, et (α) aliud est esse accidentis; immo, quot sunt ibi accidentia, tot sunt ibi esse, licet tale esse sit subjecti ut quod est, et accidentis ut principii essendi. Dico secundo quod supponit falsum, quod nos dicamus solum compositum ex esse et essentia tamquam ex partibus esse in genere. Non enim sanctus Thomas ponit hoc. Si enim aliquando dicat quod omne quod est in genere est compositum ex esse et quod est, talis compositio non est intelligenda sic quod illud quod dicitur tali modo compositum sit aliquid tertium resultans ex duobus, sed potius accipit compositum pro illo et in quo multa conveniunt, scilicet ipsum et aliquid aliud, ita quod potius est compositio cum his quam ex his.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumentum Aureoli. — **Ad argumentum** Aureoli contra tertiam conclusionem dicitur quod sanctus Thomas non ponit quod genus sumatur per comparationem ad aliquid extrinsecum, immo ab ipsa natura rei, et ab illo quod est potentiale in re; non quidem ut illud potentiale comparetur ad aliquid extrinsecum, immo ad (β) aliquid intrinsecum rei, quod se habet ut actuale respectu illius a quo sumitur genus; sicut hoc quod dico, habens animam sensitivam, est potentiale secundum rationem respectu hujus quod dico, habens animam rationalem, ut superius prolixius est deductum in probatione dictæ conclusionis. Verumtamen in talibus simplicibus non est inconveniens quod genus et differentia sumantur per comparationem ad extrinsecum quidditati, dum tamen dicant principaliter aliquid intrinsecum. Unde sanctus Thomas, *Quodlibet* 9, q. 4, art. 1, ad 3um, sic dicit : « Ipsa substantia angeli quodammodo se habet ad ejus esse sicut materia ad formam. Materia autem, si diffiniretur ejus essentia, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam, et pro genere ipsam suam substantiam; et similiter in angelis, ex ipsa natura substantiæ eorum accipitur genus, ex proportione vero hujus substantiæ ad esse accipitur differentia specifica. Unde secundum hoc angeli differunt specie, secundum quod in substantia unius est plus vel minus de potentia quam in substantia alterius.

(α) *esset.* — *erit* Pr.
(β) *esset.* — *erit* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *ad.* — Om. Pr.

II. Ad argumentum Gregorii. — **Ad argumentum** Gregorii dicitur quod, licet per eamdem formam homo sit intellectivus et sensitivus, tamen cum hoc stat quod hoc quod dico, sensitivum, est potentiale ad intellectivum, et non econtra; quia, cum intelligitur aliquid ut sensitivum, non exprimitur ultimate sua propria forma, an scilicet sit anima sensitiva tantum, vel anima sensitiva rationalis, vel hujusmodi. Cum autem dicitur intellectivum, jam ultimate exprimitur forma sua; et ideo primum indeterminatum et contrahibile erit determinabile per secundum, ac per hoc in potentia ad illud, non secundum rem, sed quantum ad intelligi. Unde istud argumentum procedit ex falso intellectu, arguendo de actu et potentia quantum ad esse, ubi sanctus Thomas intelligit quantum ad intellectionem.

§ 3. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra quartam conclusionem respondetur, sicut ibidem respondebatur, quod major argumenti est falsa, nisi addatur quod tale prædicatum dicatur univoce de illis pluribus. Et si addatur, negatur minor. — Et cum probatur quod eadem ratio spiritus generalis, licet non specialis, convenit Deo et creaturæ; dico quod ad univocationem non sufficit quod eadem ratio conveniat pluribus, nisi illa plura sint æqualia in illa ratione. Modo, data quacumque ratione in qua conveniant Deus et creatura, nunquam æquabuntur in illa, ut dictum est; tum quia illa ratio diminute repræsentabit rem nominis quæ est in Deo, sed complete repræsentabit rem nominis in creatura; tum quia de ratione cujuslibet divinæ perfectionis est esse, non autem in creatura; et ideo numquam conveniunt in aliqua ratione perfectionis æqualiter; et multa alia, quæ alias sunt deducta.

Ad secundum dico quod talia nomina relativa, cum prædicantur de Deo, non sunt in prædicamento relationis; quia relatio, ut est prædicamentum, est accidens, quod constat longe factum a Deo. Qualiter autem alia prædicamenta a substantia remaneant in divinis, ostendit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 3, ubi sic ait : « Quidquid perfectionis inventum est in creaturis, de Deo prædicatur eminenter (α), ut dicit Dionysius; sicut etiam in omnibus aliis causis et causatis. Unde oportet omnem imperfectionem removere ab eo quod in divinam prædicationem venit. In unoquoque autem novem prædicamentorum est duo invenire, scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, ut quantitatis, qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet; quia esse accidentis est inesse, et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens. Unde, secundum rationem accidentis nihil potest de Deo prædicari. Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum, præter ad aliquid, imperfectionem importat; quantitas enim propriam rationem habet per comparationem ad subjectum; est enim quantitas mensura substantiæ, qualitas dispositio substantiæ, et sic patet in omnibus aliis; unde eadem ratione removentur a divina prædicatione secundum rationem generis, sicut removebantur secundum rationem accidentis. Si autem consideremus species ipsorum, tunc aliquæ secundum differentias completivas important quid perfectionis, ut scientia, virtus, et hujusmodi; et ideo ista prædicantur de Deo secundum propriam rationem speciei, et non secundum propriam rationem generis. Relatio autem non importat aliquam dependentiam ad subjectum, immo refertur ad aliud extremum; ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur. Et propter hoc etiam tantum remanent in divinis duo modi prædicandi, scilicet secundum substantiam et relationem; non enim speciei contentæ in genere debetur aliquis modus prædicandi, sed ipsi generi. » — Hæc ille. — Quomodo autem intelligat aliqua in divinis remanere secundum rationem generis vel speciei, ostendit dist. 19, q. 4, art. 2, ad 4um, ubi sic ait : « In creaturis, quædam inveniuntur quæ, tam secundum rationem generis quam secundum rationem speciei, dicunt aliquid perfectionis; unde attribuitur Deo utrumque secundum propriam rationem, ut patet in cognitione et scientia. Et hæc quidem in creaturis se habent sicut genus et species, tamen in divinis non sic se habent; quia unum secundum rem nihil addit ad alterum, sed solum secundum rationem. » — Hæc ille. — In illo enim articulo ostendit quadruplici ratione quod in divinis nullo modo est totum universale, unde sic ait : « In divinis non potest esse universale et particulare. Et hujus ratio potest quadrupliciter assignari. Primo, quia, secundum Avicennam, ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse, ut prius dictum est; et hoc in divinis non competit. Secundo, quia essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum; essentia autem divina est eadem numero in tribus personis. Tertio, quia universale exigit pluralitatem in his quæ sub ipso continentur, vel actu, vel potentia : in actu, sicut in genere, quod semper habet plures species; in potentia, sicut in aliquibus speciebus quarum formam, quantum est de se, possibile est inveniri in multis, cum omnis forma per se sit communicabilis; sed quod inveniatur tantum in uno, est ex parte materiæ debitæ illi speciei, quæ tota adunatur in uno individuo, ut patet in sole, qui constat ex tota sua materia; et illa pluralitas est secundum numerum qui simpliciter est numerus fundatus in substantiali diffinitione; tres autem personæ non numerantur tali numero, ut di-

(α) *eminenter*. — Om. Pr.

ctum est, et ideo essentia non habet rationem universalis. Quarto, quia particulare semper se habet ex additione ad universale; in divinis autem propter summam simplicitatem non est possibilis additio; et ideo nec universale, nec particulare. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod nihil quod prædicatur (α) de Deo, prædicatur de ipso ut genus, vel ut species, vel ut universale; sicut cum dicitur, ista persona est Deus, ista persona est sciens, ista persona est Pater; nec enim ly Pater, nec ly Deus, nec ly sciens prædicatur de ista persona divina sicut universale de particulari, aut sicut genus vel species. Cum autem dicitur aliquid remanere in divinis secundum rationem generis, sensus est quod illa, quæ in creaturis dicuntur genera vel species, remanent in divinis secundum propriam rationem; sicut cognitio, quæ in creatis est genus, remanet in divinis secundum propriam rationem cognitionis, non tamen remanet ibi ut genus.

Ad confirmationem patet per prædicta. Augustinus enim numquam vult quod nomina relativa, ut dicuntur de Deo, sint de prædicamento ad aliquid; sed intendit quod illa quæ in creatis verissime pertinent ad illud prædicamentum, recipiuntur in divinis deposita intentione universalitatis vel particularitatis. Nec est simile in creaturis, ut patet per quatuor rationes jam factas in præcedenti solutione. Ad illud quod additur de prædicamento actionis, respondet sanctus Thomas, 1. *Sententiarum,* dist. 8, q. 4, art. 3, ad 3um. « Actio, inquit, secundum quod est prædicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu; sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum; et ideo non dicitur agere actione quæ est prædicamentum, sed actio sua est sua substantia. » — Hæc ille. — Ad illud quod additur, Augustinum fuisse hujus mentis, dico quod falsum est, secundum quod ostendit Magister in præsenti distinctione; sed verba ejus intelligenda sunt ad mentem ejus, scilicet quod substantia et relatio et actio proprie conveniunt Deo, et ista in creatis habent rationem generis et universalis, tamen in divinis omnia illa deponunt; quia substantia non est genus nisi ubi ejus esse differt ab ea, nec relatio est genus nisi ubi est accidens, nec actio, nisi ubi est fundata in motu vel mutatione. Verumtamen actio non accipitur in divinis secundum eamdem diffinitionem secundum quam in creatis, et ita nec proprie remanet ibi sicut substantia et relatio. Unde antiqui dicebant duo prædicamenta remanere in divinis, scilicet substantiam et relationem, non autem alia prædicamenta. Quod sic intelligendum est, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 28, art. 2, ad 1um: « Relatio, inquit, non prædicatur in divinis secundum modum substantiæ, ut exsistens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divinis. Quia alia prædicamenta important habitudinem ad illud de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum rationem proprii generis; nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad illud in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod prædicamentum dicitur remanere in divinis, non quoad universalitatem vel particularitatem, aut quoad intentionem generis aut speciei, sed solum quoad modum prædicandi, scilicet quia aliqua dicuntur de Deo eo modo quo illa, quæ sunt in prædicamento substantiæ, dicuntur de illis de quibus prædicantur, utpote quia dicunt essentiam subjecti; et aliqua dicuntur de Deo eo modo quo illa, quæ sunt in prædicamento relationis, dicuntur de aliquo, scilicet ut significantia habitudinem subjecti ad aliquid. Non autem prædicatur aliquid de Deo illo modo quo illa, quæ sunt in aliis prædicamentis, prædicantur de substantia prima, utpote significando mensuram subjecti, vel dispositionem subjecti, aut aliquid fluens a subjecto cum motu. Et ideo in divinis solum remanent illi duo modi prædicandi. Non tamen illa quæ prædicantur in divinis sunt in prædicamento; sed bene cum dicuntur de creatis; non enim sufficit ad hoc quod aliquid sit in tali prædicamento, quod habeat similem modum prædicandi cum illis quæ sunt in tali prædicamento, sed requiritur aliud, ut dictum est.

Ad tertium, quod sumitur ex auctoritate Aristotelis, dico quod, licet Aristoteles investigando naturam primi principii prius distinguat ens in decem prædicamenta, et post distinguat substantiam in sensibilem et non sensibilem, et ponat primum principium esse substantiam insensibilem, non habetur ex hoc quod ipse ponat Deum esse in prædicamento substantiæ. Substantia enim, prout generaliter dividitur in substantiam sensibilem et insensibilem, non constituit prædicamentum, nec habet rationem univocam omnibus quæ cadunt sub altero membro divisionis; immo est analogum, sicut et omnia nomina quæ communia sunt Deo et creaturæ. Verumtamen Aristoteles, ad investigandum rem quæ non est in prædicamento, non inconvenienter dividit prædicamenta. Hoc enim facit ad faciliorem modum perveniendi a sensibilibus ad insensibilia, et a rebus quæ sunt in genere ad illud quod est extra genus et omnium nobilitates prædicamentorum comprehendit. Unde Commentator, 12. *Metaphysicæ,* commento 51, ostendit scientiam Dei non esse unius rationis cum scientia nostra, nec esse universalem nec particularem. Sic enim ait: « Hoc nomen, scientia, æquivoce dicitur de substantia prima et nostra; sua enim scientia est causa entis, ens autem est causa nostræ scientiæ. Scientia igitur ejus non dicitur universalis esse neque particularis, neque eorum quæ sunt in actu vel in potentia. Si enim esset scientia universalis, necesse esset scientia in potentia, et nulla poten-

(α) *prædicatur.* — *prædicetur* Pr.

tia est in scientia ejus. Et nihil est magis manifestum; quoniam scientia ejus non est particularis. Ille igitur prius non disponitur per scientiam quæ est in nobis, neque per ignorantiam quæ est ei opposita, sicut non disponitur per istas illud quod non est natum habere alterum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod scientia Dei et scientia nostra non sunt in eodem genere; immo sunt æquivoca, secundum eum, nec ibi habet locum universale aut particulare.

Ad quartum dicitur quod impugnatio ibi facta contra rationem sancti Thomæ nulla est. Non enim verum est quod ens significet illo modo essentias rerum, quæ sunt in prædicamento, sicut essentiam Dei. Nam ens formali significatione significat esse; nullius autem creæturæ essentia est suum esse, nec esse est de ratione illius; divina autem essentia est subsistens, et si diffiniretur, esse poneretur in ejus diffinitione. Patet igitur quod ens non dicit, de formali significatione, essentiam creaturæ, sed esse ejus. Etsi enim ens significet essentias rerum creatarum, hoc est de significato secundario. Sicut enim album significat principaliter albedinem, et ex consequenti subjectum albedinis, ita ens principaliter significat esse, et secundario illud quod habet esse seu subjectum essendi. Et hoc intelligo de ente participialiter sumpto. Si autem ens sumatur nominaliter, adhuc non convenit ita quidditative creaturæ sicut Deo. Nam ens illo modo significat essentiam, sed est impositum ab esse, ita quod esse est ratio a qua est impositum nomen, sed essentia est illud ad quod significandum imponitur; et quia in creatura esse est aliud ab essentia, ideo non est eadem ratio a qua et ad quam; sed quia in Deo omnia sunt idem (α), ideo semper res nominis formalius convenit Deo quam creaturæ, quia quidquid dicit nomen, sive sit ratio a qua, sive ratio ad quam, totum competit Deo quidditative, non autem creaturæ. Et ideo, si aliquod nomen dicatur de Deo secundum substantiam et quidditative, maxime videtur de ente; non sic de aliquo alio nomine, quia omnia alia dicunt essentiam limitatam ad certum modum essendi, vel addunt aliquid ad esse, cum tamen Deus sit esse de cujus ratione est ut nulla sibi fiat additio. Patet igitur quod Deus non potest habere aliud genus quam ens, quia nihil aliud est nisi esse sine addito; secus in creaturis, quia nullius creaturæ ens dicit solam essentiam, immo dicit aliquid aliud (β), quantum ad rationem a qua, quod non pertinet ad essentiam creaturæ. Et ideo non oportet quod si creatura habet genus, quod illud sit ens; quia non prædicatur perfecte de ipsa in quid, et multa sunt alia quæ de ipsa proprie dicuntur in quid, scilicet genera generalissima, et species subalternæ et specialissimæ. — Et si dicatur contra hoc : quia cum ens dicat aliquid præter essentiam creaturæ, et ens includatur in omni alia ratione, sequitur quod nulla alia ratio convenit creaturæ pure quidditative; respondetur quod ens non (α) includitur in omni alia ratione, quantum ad illud a quo imponitur, scilicet esse.

Ad quintum dicitur primo, quod illud argumentum est beati Anselmi, *Monolog.* 27, sic arguentis : « Cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quæ pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est omnibus hominibus; aut esse individua, quæ universalem communem essentiam cum aliis habet, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis ut homines sint : quomodo quis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quæ nec in plures substantias se dividit, nec cum aliqua alia per essentialem communicationem se colligit? » — Hæc ille, quasi dicat nullo modo. Unde in hoc consistit ratio ejus : Omnis substantia, quæ est in genere, est universalis vel individua; sed summa natura non est universalis, quia non multiplicatur in pluribus; nec individua, cum non conveniat essentialiter cum alia natura; igitur. Patet ergo rationem illam esse bonam. — Et cum dicitur quod nulla res extra animam est universalis; negatur istud. Unde Commentator, 1. *Cœli,* commento 92: « In diffinitione universalis dicitur quod sit natum dici de pluribus; forma enim est subjectum universalitatis; formam enim orbitatis possibile est inveniri in diversis materiis, et sic est in omnibus quæ componuntur ex materia et forma. » — Hæc ille. — Dico enim juxta præmissa, quod illud cui attribuitur universalitas, est extra animam; sed tamen illa quæ sunt extra animam, non sufficiunt ad hoc quod natura aliqua sit universalis. Ad hoc enim quod aliquid vel aliqua natura dicatur et sit universalis, requiritur quod ipsa, una exsistens, sit apta esse in multis. Ista autem duo non conveniunt alicui naturæ, positis solis rebus extra intellectum; nam nulla natura extra intellectum, secundum esse quod habet extra animam, apta nata est esse in multis; quia extra animam habet esse individuatum in suis singularibus; et licet sit in multis, non tamen secundum idem esse, nec est una in eis; alia est enim humanitas Socratis, alia Platonis extra animam. Ad hoc ergo quod sit universalis, oportet quod una fiat, et habeat esse in quo sint indivisa omnia individua possibilia vel imaginabilia, et sint unum in illa. Hoc autem fieret, si præscindantur ab ea omnia illa quæ ipsam dividunt in individuis, et contrahunt ad hoc individuum vel illud, et ipsam communicabilem reddunt; nam hoc facto, ipsa sic depurata posset esse in aliquo individuo, et qua ratione in uno, eadem ratione in multis; hoc etiam facto, ipsa se

(α) *omnia sunt idem.* — Om. Pr.
(β) *aliud.* — Om. Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.

haberet ut aliquid participabile a multis, sicut idea Platonica. Ad hoc autem faciendum requiritur intellectus agens, qui talis naturæ speciem abstrahat, et eam in intellectu possibili consigillet. Tunc enim natura, quæ extra animam est individua et contracta et incommunicabilis, in intellectu habet esse abstractum et communicabile, per suam similitudinem ibi exsistens. Imago enim rei est quodammodo ipsa res cujus est imago, ut ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 8 : « Similitudo, inquit, rei est quodammodo res ipsa, per modum illum quo dicitur quod anima est quodammodo omnia. » Et 4. *Contra Gentiles*, cap. 11, dicit quod intellectum in intelligente est intentio intellecta, et verbum. Similiter, 8. *Quodlibet*, q. 2, art. 2, ponit quod species intelligibilis est quodammodo quidditas et natura rei, secundum esse intelligibile, et non secundum esse naturale, secundum quod est in rebus. Dico ergo quod natura hominis est per suam similitudinem in intellectu, et quod natura hominis in intellectu est quædam forma abstracta, et similitudo omnium hominum participata ab omnibus, et est in multis sicut participatum in participantibus, et ibi est universalis, quia una in multis; illa enim quæ attribuuntur dictæ speciei, possunt attribui naturæ humanæ in esse intellecto. Et si quæratur an humanitas quæ est in Platone sit universalis, vel illa quæ est in Socrate, vel aggregatum ex omnibus illis; dico quod humanitas, quæ est in quolibet, est universalis. Nec tamen sunt multæ humanitates universales ; nam humanitas, quæ est in Socrate, est universalis secundum quod est in intellectu, non secundum esse quod habet in re; ut autem est in intellectu, non differt ab humanitate Platonis, immo ibi sunt una humanitas; ibi enim sunt una species intelligibilis. — Et si ulterius quæratur : quomodo humanitas extra animam, vel homo potius, prædicatur de multis individuis? Dico quod prædicari completur per intellectum. Etenim dum intellectus rem quam concipit (α) attribuit Socrati, tunc prædicat eam de Socrate, et ita de Platone; prædicare enim est attribuere aliquid alicui per notam compositionis vel divisionis, et prædicari est attribui alteri illo modo. Res ergo extra animam prædicatur de multis, quia intellectus rem et naturam quam intelligit attribuit multis, non quod unam rem extra animam attribuat multis, sed quia enunciat naturam humanam vel hominem de Socrate, et enunciat hominem de Platone, et sic de aliis. Illud autem quod enunciat de Socrate est aliud ab illo quod enunciat de Platone extra intellectum; sed sunt idem in intellectu. Res ergo prædicatur de re; sed illud quod prædicatur de multis, est in eis divisum, et in intellectu unum.

Ad argumentum in pede quæstionis patet per superius dicta.

(α) *vel*. — Ad. Pr.

QUÆSTIO III.

UTRUM ALIQUA CREATURA SIT IMMUTABILIS

ITERUM circa octavam distinctionem quæritur : Utrum aliqua creatura sit immutabilis.

Et arguitur quod sic. Illud est immutabile, quod non potest esse subjectum motus aut mutationis. Sed aliqua creatura est hujusmodi, puta creatio, quæ non est subjectum motus aut mutationis, nec etiam terminus, ut patet 5. *Physicorum* (t. c. 10), ubi dicitur quod *motus non est motus, nec mutationis est mutatio*. Ergo est aliqua creatura, quæ mutari non potest.

In oppositum arguitur sic : Ait enim Apostolus, 1. *ad Timotheum*, ultimo (v. 16), quod *solus Deus habet immortalitatem*. Sed omnis mutatio est aliqua mortalitas. Ergo solus Deus habet immutabilitatem.

In hac quæstione erit unicus articulus.

ARTICULUS UNICUS

Pro quo sit :

A. — CONCLUSIONES

Prima conclusio : quod omnis creatura est mutabilis per potentiam quæ est in alio ab ea.

Probatur sic : « Omnes creaturæ, antequam essent, non erant possibiles per potentiam aliquam creatam, cum nihil creatum sit æternum ; sed per solam divinam potentiam, in quantum divina virtus poterat eas producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse produxit, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat; non enim aliter res in esse conservat, quam semper eis esse dando ; unde, si suam actionem eis subtraheret, omnia ad nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, 4. *Super Genesim ad litteram* (cap. 12). Sicut igitur antequam res essent, in potentia Creatoris fuit ut res essent, sic in potentia ejus est ut non sint. Sic igitur per potentiam quæ est in alio, scilicet Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse. » Istam conclusionem in forma, cum probatione etiam in forma, ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 9, art. 2.

Eamdem conclusionem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 2, et probat eam sic : « Motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquid de potentia, quia solus Deus est actus purus, oportet omnes creaturas esse mutabiles, et solum Deum immutabilem esse. Est

autem considerare duplicem possibilitatem in creatura : unam, secundum illud quod creatura habet; alteram, secundum illud quod nata est habere. Prima consequitur creaturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum habet ab alio, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna; unde, quantum est in se, est possibile, et illa possibilitas dicit dependentiam ad illud a quo est. Et hæc possibilitas est duplex. Quædam secundum dependentiam totius esse ad illud a quo est res secundum totum esse; et hujusmodi est Deus; et hanc dependentiam sive possibilitatem consequitur mutabilitas quædam, quæ est vertibilitas in nihil, secundum Damascenum (1. *de Fide orthodoxa*, cap. 3). » Et post pauca subdit : « Est etiam quædam dependentia, sive possibilitas rei, secundum partem sui esse, scilicet formam, præsupposita materia, vel eo quod est in loco materiæ; et hanc possibilitatem sequitur mutatio variabilitatis, ex eo quod illud quod habet ab alio, potest amittere, quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate divinæ voluntatis; et hoc modo Sancti in gloria sunt immutabiles in esse gloriæ. Secunda autem possibilitas consequitur creaturam secundum quod non est perfecta simpliciter; secundum hoc enim semper est possibilis ad receptionem; unde, secundum hoc etiam dicitur omnis creatura mutabilis, accipiendo large mutationem, secundum quod omne recipere dicitur pati quoddam et moveri, sicut dicit Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 2 et 12) : *Intelligere quoddam pati esse.* » — Hæc ille. — Ex quo patet quod omnis creatura est mutabilis per potentiam Dei.

Eamdem sententiam tenet, *de Veritate*, q. 5, art. 2, ad 6um : « Cuncta, inquit, quæ Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse; cum ad hoc quod creaturæ subsistant, oportet quod semper in eis Deus operetur, ut Augustinus dicit, *super Genesim ad litteram*, non per modum quo domus fit ab artifice, sed per modum quo illuminatio aeris est a sole; unde, ex hoc ipso quod non præberet esse creaturæ, quod in ejus voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigeretur. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem tenet, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 1, 2, 3 et 4. In primo enim articulo probat auctoritatibus Apostoli, Augustini, Gregorii et libri *de Causis*, item multis rationibus, quod divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent. In secundo, quod contradictionem implicat Deum aliquid posse producere, quod ejus conservatione non egeret. In tertio, quod non est impossibile, immo possibile, Deum reducere omnes creaturas ad non esse. Idem ponit, 3. *Contra Gentiles*, capit. 65. Item, libro 2, cap. 39.

Secunda conclusio est quod non omnis creatura est mutabilis in non esse per potentiam quæ sit in ea.

Probat sic istam conclusionem sanctus Doctor, 1 p., q. 9, art. 2 : In aliquibus creaturis, illud quod est in eis potentiale, non potest stare cum non esse illarum creaturarum; igitur in eis non est potentia ad non esse. Tenet consequentia : quia « in corporibus inferioribus est mutabilitas etiam secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis illorum; et etiam quantum ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subjectum, homo, compatitur non album, et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens, quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto; unde subjectum non potest mutari secundum accidens illud, sicut nix non potest fieri nigra. » — Hæc ille. — Ex quibus vult concludere quod causa mutabilitatis secundum esse in quolibet taliter mutabili, est quia illud quod est potentiale in illo, potest stare cum opposito illius quod est actuale in eo, scilicet quod est in actu; sicut exemplificavit tam de mutabili secundum esse substantiale, quam de mutabili secundum esse accidentale. Ergo per oppositum : si in aliquo effectu, ejus esse potentiale non potest stare cum opposito illius per quod est in actu, tale non habet potentiam in se, qua possit mutari secundum esse substantiale. Et sic patet consequentia, secundum eum. Sed antecedens probat primo de corpore cœlesti : « In corporibus, inquit, cœlestibus, materia non compatitur secum privationem formæ, quia forma perficit totam capacitatem materiæ et potentialitatem; et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale, quia subjectum compatitur secum privationem hujus vel illius loci. » — Hæc ille. — Secundo, probat hoc idem de Angelis : « Substantiæ, inquit, incorporeæ, quia sunt ipsæ essentiæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actus; quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam; unde in ipsa forma non est potentia ad non esse; et ideo hujusmodi substantiæ sunt immutabiles et invariabiles secundum esse. Et hoc est quod dicit Dionysius, 14° cap. *de Divinis Nominibus, quod substantiæ intellectuales creatæ sunt mundæ* (α) *a generatione, et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales.* » — Hæc ille in forma.

Eamdem conclusionem tenet, 1 p., q. 50, art. 5, ubi sic ait : « Impossibile, inquit, est quod substantia angeli sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, numquam potest ab eo separari;

(α) *mundæ*. — *nudæ* Pr.

ab eo enim cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum; sed æreus circulus potest amittere rotunditatem, per hoc quod figura circularis separatur ab ære. Esse autem per se competit formæ; unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam; materia vero est actu ens per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu, per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, non potest amittere esse. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem tenet, 2. *Contra Gentiles*, cap. 55, ubi probat multis rationibus quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis. Et medium primæ rationis est : quod ubi non est compositio formæ cum materia, non potest esse separatio formæ a materia, per quam separationem solum fit corruptio; manente enim forma, manet esse. Medium vero secundæ rationis : quia substantia, quæ est forma, non potest privari esse, sicut nec circulus rotunditate. Medium vero tertiæ : quod in omni corruptione, remoto actu remanet potentia. Si igitur in Angelis ita esset, tunc essentia, quæ est potentia, remaneret perdito esse, quod est actus; et sic essentia esset post ejus corruptionem. Medium vero quartæ rationis est : quia ubicumque est compositio potentiæ et actus, illud quod tenet locum potentiæ, seu primi subjecti, est incorruptibile; sed in angelis illud quod tenet locum potentiæ est ipsa essentia completa, quæ sic est proprium susceptivum et potentia appropriata ad esse, quod nullo modo ad oppositum; sicut quod est potentia appropriata ad frigus, nullo modo est potentia ad calorem. Medium vero quintæ rationis est : quia solum corpus proprie corrumpitur, quia solum proprie movetur. Medium vero sextæ rationis est : quia substantia intellectualis non proprie potest pati, nec recipere, nisi intellectualiter. Medium autem septimæ rationis est : quia intellectus non potest corrumpi propria corruptione, sicut nec sensus; nec ad corruptionem subjecti sui, sicut corrumpitur sensus; nec propter excellentiam sui objecti. Medium octavæ rationis est : quia sicut intelligibile, in quantum hujusmodi, est incorruptibile, ita intellectus, in quantum hujusmodi; cum perfectio et perfectibile sint unius generis. Medium vero nonæ rationis est : quia esse substantiæ intellectualis est supra tempus, et per consequens non subjacet corruptioni. Medium vero decimæ rationis est : quia impossibile est naturale desiderium esse frustra (α) in angelis; cum igitur omnes substantiæ intellectuales naturali desiderio appetant esse perpetuum, impossibile est quod esse deficiant. Medium vero ultimæ rationis est tale : « Quæcumque, inquit, incipiunt esse et desinunt (β), per eamdem potentiam habent utrumque; eadem enim potentia est ad esse et non esse. Sed substantiæ intellectuales non potuerunt incipere esse, nisi per potentiam primi agentis; non enim sunt ex materia, quæ potuerit præfuisse. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum, nisi in primo agente, secundum quod potest eis non influere esse (α). » — Hæc ille.

(α) *frustra.* — Om. Pr.
(β) *desinunt.* — *desiderant* Pr.

Eamdem conclusionem tenet, eodem libro, cap. 30. Ait enim sic : « Licet omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quæ operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse; quod posset alicui videri ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt, cum soleat in rebus esse contingens effectus, qui non ex causa sua de necessitate procedit. Sunt enim quædam, in rebus creatis, quæ simpliciter et absolute necesse est esse, in quibus non est potentialitas ad non esse. Quædam autem res sic sunt a Deo in esse productæ, ut earum natura sit in potentia ad non esse; quod quidem contingit ex hoc quod materia est in eis in potentia ad aliam formam. Illæ igitur res in quibus non est materia, vel si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse; eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse. Si autem dicatur quod ea quæ sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt, et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse; manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatæ eodem modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo; quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur in rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed Creatori inest potentia ut eis det esse, vel desinat eis esse influere; cum non ex necessitate naturæ agat ad rerum productionem, sed ex voluntate. » — Hæc ille in forma. — Et post pauca subdit : « Sciendum, inquit, est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi ex necessitate suppositionis, sicut dictum est. Si vero comparentur ad principia prima et proxima, inveniuntur habere necessitatem absolutam; nihil enim prohibet aliqua principia non (β) ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus; sicut mors animalis et hujusmodi necessitatem absolutam habet, propter hoc quod jam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales naturæ rerum a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem (γ) eis sic statutis aliquid proveniat vel exsistat, absolutam necessitatem habet. » — Hæc ille. — Et paulo ante dicit :

(α) *esse.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *autem.* — Om. Pr.

« Esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati; nihil enim prohibet aliquid (α) esse necesse, quod tamen suæ necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo, ut tamen eas esse sit necesse simpliciter; immo hoc divinæ perfectioni attestatur. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem sententialiter tenet, *de Veritate*, q. 5, art. 2, ad 6um, ubi sic ait : « Generatio et corruptio possunt accipi dupliciter. Uno modo, secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens contrarium; et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui, secundum quod ejus natura est in potentia ad contrarias formas; et hoc modo corpora cœlestia et substantiæ spirituales, neque ad generationem, neque ad corruptionem, potentiam habent. Alio modo, hæc communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse, et pro quolibet transitu in non esse; et sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicitur; et ipsa rei annihilatio dicitur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad productionem ipsius; et similiter dicitur aliquid habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse; et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod aliquid isto secundo modo dicitur posse corrumpi, quia potentia est in agente, qua potest duci in non esse, non ex hoc quod potentia talis proprie sit in illo.

Eamdem conclusionem expressius ponit, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 3, ubi dicit quod Commentator ponit, 12. *Metaphysicæ*, commento 41, et in libro *de Substantia orbis*, « quod quædam res creatæ sunt, in quarum natura non est possibilitas ad non esse; quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, scilicet sempiternam naturam. Et hæc quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse, non convenit alicui nisi ratione materiæ, quæ est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus exsistens sub una forma, est in potentia ad aliam formam. Dupliciter igitur potest contingere quod in natura alicujus rei non sit potentia ad non esse. Uno quidem modo, per hoc quod res illa est forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiæ incorporeæ, quæ sunt penitus immateriales. Si enim forma, ex hoc quod inest materiæ, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse (β) nisi per separationem formæ a materia; ubi ipsa forma in esse suo subsistit, nullo modo non (α) esse poterit; sicut nec esse (β) potest a seipso separari. Alio modo, per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiæ possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus cœlestibus, in quibus non est formarum contrarietas. Illæ igitur solæ res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subjecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo; quia unum necessarium causa alterius esse potest, ut dicitur, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 6). Ipsius enim naturæ creatæ, cui competit sempiternitas, causa est Deus. » — Hæc ille. — Et sic patet conclusio, secundum eum.

Sciendum tamen quod ista conclusio, scilicet aliquam creaturam simpliciter et absolute necesse est esse, potest malum sensum generare in cordibus aliquorum, licet sanctus Thomas bonum et catholicum sensum in ea habuerit. Ipsam tamen non assentio, et ex causa; sensum tamen sancti Doctoris firmiter teneo, quem secunda conclusio expresse declarat. Non enim aliud intendit, nisi quod aliqua creatura non est mutabilis per potentiam quæ sit in ea.

Tertia conclusio est ista : quod nulla creatura habet in se potentiam per quam possit cedere in nihilum.

Probatur sic, secundum sanctum Doctorem, *de Potentia Dei* (q. 5, art. 3), ubi supra : Omnis res creata, aut est forma subsistens, aut composita ex materia et forma. Si sit forma subsistens, jam declaratum est quod non habet potentiam ad hoc quod cedat in nihilum. Si sit composita ex materia et forma : aut sua materia est in potentia ad aliam formam; aut non. Si secundo modo, sicut est corpus cœleste, dictum est iterum quod non habet potentiam ad non esse. Si primo modo, tunc licet talis res habeat potentiam ad non esse, non tamen ad hoc quod cedat in nihilum. Quod sic patet, secundum eumdem, ibidem : « In illis, inquit, rebus in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet; formæ vero, sicut ex potentia materiæ educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam aliquid sit possibile cedere in nihilum. » — Hæc ille in forma.

Eamdem conclusionem tenet, 1 p., q. 104, art. 4, ubi sic ait : « Creaturæ, vel sunt immateriales, et sic

(α) *aliquid*. — Om. Pr.
(β) *materialibus nec res materialis potest non esse*. — *non est* Pr.

(α) *non*. — Om. Pr.
(β) *esse*. — Om. Pr.

in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem semper remanent secundum materiam, quæ incorruptibilis est, utpote subjectum generationis exsistens. » — Hæc ille. — Et si arguatur de accidentibus, quæ non habent materiam partem sui, et tamen quandoque desinunt esse, et sic videntur annihilari; respondet, ibidem, ad 3um, quod « formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed (α) quodlibet eorum est aliquid entis; sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remanet, sed tamen remanent in potentia materiæ vel subjecti ». — Hæc ille. — Idem dicit, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 4, ad 9um. Et si objiciatur de gratia et charitate, quæ desinunt esse, et tamen nec earum remanet aliqua pars, nec remanent in potentia materiæ vel subjecti de quo possint educi; respondet ipse, in *de Virtutibus*, quæstione *de Charitate*, quæ est secunda quæstio illius libri, art. 12, ad 21um. Ait enim sic : « Charitas proprie loquendo non corrumpitur, sed subjectum desinit participare charitatem; unde non proprie dicitur quod charitas corrumpatur in aliquid, vel in nihilum. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est hæc : quod omnis creatura subsistens est mutabilis secundum esse accidentale per potentiam quæ est in ipsa.

Probatur conclusio. Quantum ad omnia corporalia, patet; quia possunt mutari localiter. Patet etiam de substantiis incorporeis; quia habent potentiam ad hoc quod mutentur secundum locum, et secundum electionem, ut ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 9, art. 2, et 1. *Sententiarum*, ubi supra (dist. 8, q. 3, art. 2).

B. — OBJECTIONES

Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra secundam conclusionem arguit Aureolus, in secunda quæstione hujus distinctionis (art. 4), multipliciter.

Primo sic. Quod in se est impossibile, nulli potentiæ est possibile; alioquin impossibile fieret possibile. Sed si substantiæ abstractæ non sunt possibiles non esse in se, sequitur quod sint impossibiles non esse in se; æquipollent enim non possibile et impossibile. Non ergo substantiæ abstractæ per nullam potentiam erunt possibiles non esse, et per consequens annihilari non possunt; quod repugnat fidei veritati. — Et confirmatur. Quia Commentator expresse dicit, 1. *Cœli et Mundi*, commento 124, quod « concessum est ab omnibus et per se notum, impossibile in se esse impossibile secundum extrinsecum. »

Secundo sic. Omne contentum sub aliquo, clauditur, secundum se et absolute, sub aliqua differentiarum dividentium illud sub quo continetur; sicut homo continetur sub rationali, et omnis species animalis continetur sub rationali vel irrationali. Sed Avicenna dicit, 1. *Metaphysicæ*, quod ens dividitur per necesse esse et possibile. Constat autem quod substantiæ separatæ non continentur sub necesse esse. — Tum quia ipse probat ibi, quod non est nisi unum necesse esse. — Tum quia demonstrat, ibidem, quod necesse esse non habet causam sui esse, sicut habent substantiæ separatæ. — Tum quia quod est necesse esse in se, per nullam potentiam immutari potest; quia enim Socrate sedente necessarium est Socratem sedere, Deus non potest oppositum facere; et simile est de omni necessario. — Tum quia Deus unum contradictorium in aliud mutare non potest; necessarium autem et possibile non esse, sunt contradictoria; faciat autem Deus intelligentias abstractas non esse, et ita non erunt necesse esse. Ergo substantiæ abstractæ, in se et absolute consideratæ, continentur sub possibili esse et non esse.

Tertio sic. Hæc est diffinitio possibilis, quam ponit Algazel, quod possibile est illud quod ex alio habet esse et eo non exsistente non habet esse. Ex quo colligitur quod ratio diffinitiva possibilis abstrahit ab esse et non esse, nec determinat sibi esse; quæ omnia competunt substantiis separatis secundum se et absolute consideratis. Unde potest sic argui : Quod inest alicui secundum suam diffinitivam rationem, etiam omni alio circumscripto inest; igitur secundum se et absolute. Sed posse esse et non esse inest substantiis intellectualibus abstractis, secundum quidditativam rationem, quæ est indifferens ad esse et non esse. Ergo possibilitas inest eis ex se, et non per respectum ad potentiam agentis primi.

Quarto sic. Sicut est de aliis necessariis, sic est de esse necessario. Sed aliæ proprietates necessariæ per divinam potentiam tolli non possunt; non enim potest triangulus amittere tres angulos, nec diameter fieri commensurabilis per divinam potentiam. Constat autem quod esse substantiarum abstractarum tolli potest et annihilari. Non sunt ergo (α) necesse in essendo; immo possibiles esse et non esse, quantum est ex se.

Quinto sic. Sicut se habet possibile complexum ad compositum, sic possibile incomplexum ad simplicem entitatem. Possibile enim et impossibile sunt conditiones alicujus complexi; ut Socratem currere est possibile et complexum; Socrates enim est quoddam possibile. — Et confirmatur per hoc, quod necessarium non solum consistit in complexione, ut

(α) *sed*. — *quia* Pr.

(α) *ergo*. — Om. Pr.

hominem esse animal est necessarium, immo in incomplexo; Deus enim est quoddam necessarium incomplexum. Constat autem quod possibile complexum dicitur absolute et in se, non per respectum ad aliquid agens; non enim est possibile Socratem currere propter potentiam cadentem super cursum, sed quia in se possibile est. Ergo possibile incomplexum, et hujusmodi est omnis creatura, non dicetur potentiale propter aliquam potentiam possibilem cadere super ipsum, immo in se et absolute; et ita substantiæ abstractæ, in se consideratæ, sunt possibiles non esse.

Sexto sic. De quacumque re simplici possunt formari duo conceptus habentes connexionem contingentem, non necessariam, illud tale dicitur contingens in ordine ad illam complexionem; per oppositum enim si formentur conceptus quorum complexio est necessaria, illud est necessarium; ut patet quod de Socrate formatur conceptus animalis et substantiæ; conceptus autem animalis et substantiæ necessario convertuntur; et ideo Socrates est necesse esse in ordine ad hominem et animal; ista quippe necessaria est, Socrates est homo, et Socrates est animal. Sed constat quod de substantiis separatis potest formari conceptus formæ quietis et per se stantis, qui est (α) conceptus essentiæ, et iterum formæ fluentis sive operationis et actus, qui est conceptus esse. Inter istos autem duos conceptus, non est connexio necessaria, immo contingens; essentia enim cujuslibet creaturæ contingenter respicit esse et non esse. Ergo nihil est dictu quin omnes creaturæ, et substantiæ separatæ, in seipsis sint possibiles esse et non esse, ac defectibiles.

Septimo sic. Quod inest alicui ex conditione suæ naturæ, inest sibi absolute, non per compositionem (β), nec per comparationem ad aliquod agens. Sed Augustinus dicit, *de Fide ad Petrum*, cap. 13, quod *naturas a Deo factas ad defectum ducit natura originis;* et in libro *de Vera Religione* (cap. 18), ait quod creaturæ *mutabiles sunt, quia non summæ sunt,* et Damascenus (lib. 2. *de Fide orth.*, cap. 6) dicit quod omne quod incipit finitur secundum naturam. Ergo absolute et secundum se substantiæ abstractæ sunt defectibiles et possibiles non esse.

Octavo sic. Aut substantiæ abstractæ, a Deo manutenentur quia sunt defectibiles in se; aut quia non sunt defectibiles in se. Non potest dici secundum. Quod enim non est defectibile in se, non indiget manutenente, cum possit permanere per se. Ergo necesse est quod detur primum, scilicet quod sint defectibiles in seipsis, et per consequens possibiles non esse. Sic ergo impossibile est poni quod substantiæ separatæ sint necessariæ, aut incommutabiles in esse substantiali quantum est ex se, et quod sint solum mutabiles per potentiam Dei agentis; nisi enim (α) hæc esset natura earum intrinsece, Deus ipsas annihilare non posset. Unde necesse est quod natura earum non det eis quod sint semper, sed quod sint aliquando, et aliquando non, secundum voluntatem Dei producentis, ita quod voluntas non dat quod sint possibiles, sed quia natura earum est talis, ut docet Philosophus, 1. *Cœli et Mundi.*

Hæc sunt argumenta ejus in forma.

C. — SOLUTIONES.

Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Pro quorum responsione, præmitto quod « possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo, secundum aliquam potentiam activam vel passivam, sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo, non secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsum, sicut dicimus possibile illud quod non est impossibile esse, et illud dicimus impossibile quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quæ est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum ejus est commensurabile. Hoc autem possibili prætermisso, circa alia duo considerandum est quod impossibile, quod dicitur secundum nullam potentiam sed secundum se primum, dicitur ratione discohærentiæ terminorum; omnis autem terminorum discohærentia est ratione alicujus oppositionis; in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 15); unde in omni tali impossibili implicatur (β) affirmationem et negationem esse simul. Hoc autem nullius activæ potentiæ est; quia (γ) actio potentiæ activæ semper terminatur ad esse. Etsi enim aliquando sit per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est nisi in quantum esse unius non compatitur esse alterius; sicut esse calidi non compatitur esse frigidi; et ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed si corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis; quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse; unde nec principaliter, nec ex consequenti, potest esse terminus alicujus potentiæ activæ. Impossibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, potest dupliciter attendi. Uno modo, propter defectum potentiæ ex seipsa, quia videlicet ad illum effectum non potest

(α) a verbo *de substantiis* usque ad verbum *qui est.* — Om. Pr.
(β) *non per compositionem.* — Om. Pr.

(α) *enim.* — Om. Pr.
(β) *implicatur.* — *causatur* Pr.
(γ) *quia.* — *quod* Pr.

se extendere, utpote quando non potest agens naturale transmutare (α) aliquam materiam. Alio modo, propter aliquod extrinsecum, utpote cum potentia alicujus impeditur vel ligatur. Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tripliciter. Uno modo, propter defectum potentiæ activæ, sive in transmutando materiam, sive in quocumque alio. Alio modo, propter aliquod resistens vel impediens. Tertio modo, propter hoc quod illud quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. » Ista distinctio in forma est sancti Doctoris, *de Potentia Dei,* q. 1, art. 3; item, q. 3, art. 14. Eamdem ponit quoad duo prima membra, 1 p., q. 25, art. 3. Dicit enim quod « aliquid dicitur possibile dupliciter. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam. Secundo modo aliquid dicitur possibile absolute ex habitudine terminorum, quia prædicatum non repugnat subjecto. » Et dicit quod eodem modo est duplex impossibile oppositum duplici possibili. Idem ponit, q. 46, art. 1, ad 1um; item, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 3.

Secundo, præmitto quod « judicium de possibili et impossibili potest dupliciter considerari : uno modo, ex parte judicantium; alio modo, ex parte ejus de quo judicatur. Quantum ad primum, sciendum quod si sunt duæ scientiæ, quarum una considerat causas altiores, et alia minus altas, judicium in utraque non eodem modo sumetur, sed secundum causas quas utraque considerat, ut patet in medico et astrologo, quorum astrologus considerat causas supremas, medicus autem causas proximas; unde medicus dabit judicium de sanitate, vel morte infirmi, secundum causas proximas, id est secundum virtutem naturæ; astrologus autem secundum causas remotas, scilicet secundum positionem (β) siderum. Eodem modo est in proposito. Est enim duplex sapientia, scilicet mundana, quæ dicitur Philosophia, quæ considerat causas inferiores, scilicet creatas, et secundum eas judicat; et divina, quæ dicitur Theologia, quæ considerat causas superiores, id est divinas, secundum quas judicat. Dicuntur autem causæ superiores, divina attributa, ut sapientia, bonitas, voluntas divina et hujusmodi. Tunc, sic loquendo de possibili et impossibili per respectum ad aliquam potentiam, aliquis effectus possibilis vel impossibilis judicatur a theologo secundum causas superiores; secundum autem judicium philosophi, dicitur possibilis vel impossibilis secundum causas inferiores. Si autem consideretur istud judicium quantum ad naturam ejus de quo judicatur, sic patet quod effectus debent judicari possibiles vel impossibiles secundum causas proximas et determinatas, quas præcipue effectus imitantur; et ideo secundum eas præcipue judicium de effectibus sumitur. Quod patet per simile de potentia passiva. Nam materia non dicitur, proprie loquendo, in potentia ad aliquid, quæ est remota, sicut terra ad scyphum; sed quæ est propinqua, uno motore potens exire in actum, ut patet per Philosophum, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 12), sicut aurum est potentia scyphus, sola arte educente in actum. Et similiter effectus, in quantum est ex sui natura, non nisi a propinquis causis possibiles vel impossibiles dicuntur. » Istam distinctionem in forma ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 1, art. 4; et 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 3.

Tertio, præmitto quod necessitas multipliciter dicitur. « Necesse enim est quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo, ex principio intrinseco; et hoc sive materiali, sicut dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi, sive formali, sicut dicimus quod necessarium est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc necessitas est naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine, vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis sine hoc non potest consequi aliquem finem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; et hæc vocatur necessitas finis, quæ interdum etiam dicitur utilitas. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ex aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere; et hæc vocatur necessitas coactionis. » Hanc distinctionem ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 82, art. 1. Item, 1. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 1. Item, 2. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1. Item, 4. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 1, quæstiuncula 2. Item, *de Veritate,* q. 22, art. 5; et q. 23, art. 4, ad 1um. Item, *Contra Gentiles,* lib. 2, c. 29.

Quarto, præmitto quod necessarium absolute dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, quia est necessarium per illud quod in essentia sua est, sive illud sit ipsa essentia, sicut in simplicibus, sive illud sit materia vel forma. Et isto modo accipit sanctus Doctor necessarium absolute et simpliciter, 1. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 1, ubi dat dictam descriptionem necessarii absolute. Item, 2. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1, ubi dicit quod necessitas absoluta est illa quæ est ex prioribus causis, ut ex materiali vel formali. Item, 2. *Contra Gentiles,* cap. 29. Item, 1 p., q. 82, art. 1. Alio modo dicitur aliquid necessarium absolute et simpliciter, propter habitudinem ad invicem terminorum, quæ in aliqua propositione ponuntur, sicut hominem esse animal, et, omne totum est majus sua parte. Et isto modo accipit necessarium sanctus Doctor, *de Veritate,* q. 23, art. 4, ad 1um; et 1 p., q. 19, art. 3, ubi ait : « Necessarium absolute judicatur ex habitudine terminorum : utpote quia prædicatum est in diffinitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. » — Hæc ille.

(α) *transmutare.* — *transire* Pr.
(β) *positionem.* — *proportionem* Pr.

Ex quibus distinctionibus videtur sequi : primo, quod substantiam separatam non esse est uno modo possibile, et alio modo non. Est, inquam, possibile secundo modo primæ distinctionis; quia scilicet non implicat contradictionem. Item, est possibile secundum judicium theologi; quia scilicet per potentiam causæ superioris, ut fuit dictum in secunda distinctione. Non est autem possibile secundo modo secundæ distinctionis, quantum ad naturam substantiæ, ita quod in ejus natura sit potentia ad non esse. Non etiam est (α) possibile secundum judicium philosophi, qui judicat secundum causas inferiores; et isto modo locutus est sanctus Doctor, *Contra Gentiles*, et in multis aliis locis. — Secundo, sequitur quod substantiam separatam non esse est impossibile uno modo, et alio modo non. Non est, inquam, impossibile quasi contradictionem implicans, nec per respectum ad potentiam secundum quam judicat theologus; sed est impossibile secundum naturam, et secundum judicium philosophi. — Tertio, sequitur quod substantiam separatam esse est necessarium absolute et simpliciter uno modo, et non alio modo. Est, inquam, necessarium primo modo quartæ distinctionis, sed non secundo modo ejusdem distinctionis; quia, licet sit necessarium isto modo, quia scilicet angelus est forma subsistens, quæ est propria potentia et receptaculum ipsius esse exsistentiæ, ita quod ea posita ponitur esse, tamen hoc complexum, substantia separata est vel actu exsistit, non est tale quod habeat necessariam habitudinem terminorum, ita quod unum sit de ratione alterius; et ideo non est illo modo necessarium, quomodo est necessarium Deum esse, vel hominem esse animal, vel triangulum habere etc. — Quarto, sequitur quod ista propositio : substantia separata habet simpliciter et absolute necesse esse, uno modo est hæretica; alio modo est vera et catholica. Sed quia ille sensus, quem habet dum est vera, est magis physicus quam theologicus, ideo theologi non libenter eam recipiunt, quia sensum posset erroneum generare. Sed tamen patet quomodo sanctus Doctor sensum catholicum habuit in positione ejus, *Contra Gentiles* disputans, qui illo modo necessarium accipiunt, quo ipse utitur. — Tunc

Ad primum istorum argumentorum Aureoli dicitur distinguendo majorem. Potest enim habere istum sensum, quod illud quod est impossibile in se, hoc est ex discohærentia terminorum, nulli est possibile; et sic conceditur major; sed minor sumpta sub majore ad illum sensum negatur. Potest autem habere alium sensum, scilicet quod illud quod est impossibile in se, hoc est secundum naturam rei vel causas proximas et inferiores, nulli est possibile; et sic est major falsa, et minor vera, ut patet per secundum corollarium. — Ad confirmationem dicitur eodem modo.

(α) *est*. — Om. Pr.

Ad secundum dicitur quod substantiæ separatæ sunt necessariæ, eo modo quo dictum est in tertio et quarto corollariis. — Et ad primam probationem in oppositum dicitur, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 3, quod Avicenna fuit illius opinionis, sed opinio Commentatoris, in 12. *Metaphysicæ*, commento 41, est in oppositum, et videtur esse rationabilior sancto Doctori. Ideo dicitur quod, licet non sit nisi unum necesse esse quod habet necessitatem a se, tamen non est inconveniens esse alia quæ habent necessitatem essendi ab alio, ut dictum fuit in secunda conclusione. — Ad secundam probationem dicitur quod Avicenna hoc non demonstravit, nisi ad sensum qui dictus est, si aliquid tamen demonstret. — Ad tertiam dicitur quod illud quod est necessarium secundo modo ultimæ distinctionis, nullo modo potest mutari, etiam a Deo; sed si sit necessarium primo modo solum, non est inconveniens, ut patet per primam conclusionem. — Ad quartam dicitur quod necesse esse et possibile non esse, uno modo contradicunt, et alio modo non. Capiendo enim necesse esse secundo modo distinctionis ultimæ, tunc contradicit huic quod est possibile non esse; sed capiendo necesse esse primo modo illius distinctionis, vel secundo modo penultimæ distinctionis, non contradicunt semper, ut per prædictas distinctiones patet.

Ad tertium argumentum principale dicitur dupliciter. Primo, quod Algazel fuit insecutor Avicennæ, ut patet per Dominum Albertum, in multis locis, et ipsi ejus libri testantur, scilicet Algazelis; et ideo dicitur quod ipse fuit illius opinionis, cujus opposita est verisimilior, ut dicit sanctus Doctor. Aliter dicitur quod argumentum solum probat quod substantia separata est de se possibilis esse; et hoc conceditur. Sanctus Thomas enim concedit ubique quod omnis creatura, quia habet esse a Deo, est potentialis ad esse, nec est suum esse. Sed illud quod est in potentia ad esse, non oportet quod sit in potentia ad non esse; ac per hoc tali possibili non repugnat necesse esse, loquendo de necessario metaphysico, non autem loquendo de necessario absolutissime dicto, de quo procedunt rationes Avicennæ, et est necessarium logicum, oppositum scilicet possibili non esse. Unde necessarium absolute logicum est cui repugnat ex terminis non esse; sed necessarium metaphysicum est quod non habet in se potentiam ad non esse. Aliter dicitur quod ipse diffinit ibi possibile logicum, quod scilicet sanctus Doctor vocat possibile simpliciter.

Ad quartum dicitur quod alio modo substantia separata est necesse esse, quam illa de quibus arguens loquitur, ut patet in ultima distinctione; quia talia complexa sunt necessaria simpliciter et absolute, logice loquendo, non solum metaphysice; sed substantia separata solummodo est necesse esse absolute metaphysice.

Ad quintum dicitur quod fundamentum illius

argumenti expresse est contra Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17), ubi ponit distinctionem primam, quam arguens nititur destruere. Et ideo præterea minor est falsa, quia mundum esse fuit possibile per potentiam Dei ante mundi creationem, licet mundum esse sit complexum. Item, major istius argumenti nullam habet apparentiam. Secus enim est de complexo, quod non est directe terminus actionis alicujus potentiæ, et secus est de incomplexo.

Ad sextum dicitur quod solum probat quod substantia separata non habeat necesse esse secundo modo ultimæ distinctionis; et hoc conceditur. Si enim intendat excludere aliam necessitatem, negatur major argumenti.

Ad septimum conceditur major. Sed ad minorem dicitur quod Augustinus intelligit quod quia creaturæ natura est ex nihilo, potest redigi in nihilum; utrumque tamen est per potentiam Creatoris et non creaturæ, ut dictum est in secunda conclusione; sed intelligit quod natura creaturæ cujuslibet habet potentiam ad non esse. Eodem modo dicitur ad secundam auctoritatem.

Ad octavum dicitur quod substantiæ separatæ manutenentur a Deo, et indigent manutenentia, licet sint indefectibiles in se, hoc est per potentiam intrinsecam. Et cum dicitur : quia quod non est defectibile in se etc.; dico quod aliquid esse indefectibile in se dicitur dupliciter. Uno modo, quia ipsum deficere implicat contradictionem, sicut Deus est isto modo indefectibilis; et tale non indiget manutenente. Alio modo, quia in se non habet principium deficiendi, licet ab extra sit causa potens ipsum facere deficere; et isto modo substantiæ separatæ sunt indefectibiles. Sed taliter indefectibile indiget alio conservante, non formaliter, sed effective. Et hujus causa est : quia indefectibile primo modo est proprie et principalissime indefectibile; et ideo oportet quod omne indeficiens sit indeficiens per participationem et actionem ejus. Sicut igitur cessante actione causæ efficientis, quæ agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum; ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum, sicut ait sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 1. Et sic patet quid dicendum ad argumenta.

Nunc restat dicere ad rationem factam in pede quæstionis. Cum enim dicitur : Illud est etc.; dicendum quod, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 9, art. 2, ad 3um : « Formæ dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, in quantum subjectum secundum eas variatur. Unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur; non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis est aliquid. » — Hæc ille in forma. — Et eodem modo de motu et mutatione.

Et de ista quæstione hæc dicta sufficiant.

QUÆSTIO IV.

UTRUM PLURALITAS ATTRIBUTORUM DIVINÆ SIMPLICITATI REPUGNET

ITERUM circa octavam distinctionem quæritur : Utrum attributorum pluralitas divinæ simplicitati repugnet.

Et arguitur quod sic. Illud enim quod est summe unum, maxime a pluralitate removetur; albus enim, secundum Philosophum, est qui est magis impermixtus. Sed divina essentia est summe una; quia est principium totius unitatis. Ergo in ea nulla pluralitas cadere potest.

In oppositum arguitur. Omne quod simpliciter melius est esse quam non esse, Deo est attribuendum. Sed sapientiam, et bonitatem, et hujusmodi, simpliciter melius est esse quam non esse. Ergo sunt in Deo.

In ista quæstione erunt duo articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur adversariorum objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, ante conclusiones præmitto primo, quod per attributum non intelligo solum vocem vel conceptum, quem intellectus Deo solum attribuat componendo vel dividendo; quia talia attributa, de quibus loquimur, in Deo æternaliter exsistunt, vox autem vel conceptus ex tempore sunt. Item, quia attributa divina non distinguuntur essentialiter, voces autem et conceptus distinguuntur essentialiter, si sint plures. Sed per attributa intelligit sanctus Doctor significata talium nominum, vocum, vel conceptuum; quæ nomina de Deo dicuntur; quorum nominum significata melius est reperiri in aliquo quam sua opposita. Exemplum hujus est sapientia. Significatum enim hujus reperitur in Deo, quia Deus est sapiens; item ubicumque et in quocumque, melius est inesse sapientiam quam insipientiam, vel quod non esse ibi sapientiam; et ideo sapientia est attributum divinum. Et similiter bonitas, justitia, intellectus, voluntas, scientia et hujusmodi. Et dicuntur attributa, quia significata talium nominum se habent ad divinam essentiam per modum intelligendi, sicut perfectiones secundariæ prædicatæ de ipsa. Unde Commentator vocat talia dispositiones, 12. *Metaphysicæ*, commento 39; quia intellectus talia attribuit Deo, sicut prædicatum subjecto. Nec oportet omnia (α) talia esse communia

(α) *omnia*. — Om. Pr.

Deo et creaturis, secundum mentem sancti Thomæ; quia æternitas, immensitas, et hujusmodi, secundum eum, sunt attributa, et tamen non conveniunt proprie creaturis. Quod autem sanctus Doctor isto modo capiat attributa, patet.—Tum quia, 1. *Contra Gentiles*, cap. 31, dicit : « Sic enim, inquit, omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui dicimus, sicut effectus in suis causis æquivocis inveniuntur. » Et post pauca iterum dicit : « Omnium perfectiones, quæ rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam virtutem ejus attribui est necesse. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod per attributa non intelligit nomina, nec conceptûs intellectus, sed perfectiones prædictas. Idem dicit, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5. — Tum quia, 1. *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 2, quærit : Utrum in divina essentia sit pluralitas attributorum. Et eamdem quæstionem movet, 1 p., q. 4, art. 2, sub hac forma : Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum. Ex quo patet quod idem intendebat per attributa et perfectiones rerum. Et 1. *Contra Gentiles*, cap. 31, movet eam sub hac forma : Utrum divina perfectio pluribus nominibus significata divinæ simplicitati repugnet.

Istis præmissis, ponitur

Prima conclusio : quod sapientia, bonitas, et omnia hujusmodi attributa sunt omnino unum re in Deo, et nullatenus extra intellectum distincta.

Probatur sic ista conclusio auctoritate Commentatoris, in 12. *Metaphysicæ*, commento 39, ubi loquens de Deo dicit : « Est igitur unus Deus sapiens. Et contingit loquentibus in lege Maurorum, ponentibus has dispositiones additas essentiæ, ut sit unus per unam intentionem (α) additam essentiæ et dispositionibus. Et utrique (β) dispositioni dubitatur accidere compositio ; et omne compositum est novum, nisi dicant aliqua componi per se ; et si aliqua essent quæ componerentur per se, tunc exirent de potentia in actum per se, et moverentur sine motore per se. » — Hæc Commentator. — Ex quo patet, secundum eum, attributa non distingui realiter. Et statim post ostendit in Deo talia attributa non distingui, nisi in intellectu, seu per intellectum. « Et sic intelligendum est, cum diximus ipsum esse unum, et habentem vitam, scilicet idem subjecto, et duo secundum modum ; non quia significant idem omnibus modis, sicut significant nomina synonyma, neque sicut significant nomina, neque sicut principale et sumptum (γ); quia sumptum significat illud quod significat principale et magis. Vita enim significat aliquid non in subjecto ; vivum (α) autem significat aliquid in subjecto, scilicet formam in materia, et habitum in subjecto. Hæ igitur sunt dispositiones significationum nominum in eis quæ sunt forma in materia. In eis autem (β) quæ sunt forma non in materia, dispositio et dispositum reducuntur ad unum in esse, et duo consideratione. Ista enim essentia, cum fuerit accepta secundum quod est posita, et fuerit disposita aliqua dispositione, tunc dispositio et dispositum unum erit in prædicatione, et duo in intentione ; quia prædicatum differt a subjecto; sed tamen non sicut prædicatum differt a subjecto in propositionibus cathegoricis substantialibus. Dispositio enim et dispositum idem est, sicut in rebus abstractis ; sed in potentia duo, quando intellectus diviserit alterum ab altero. Intellectus enim natus (γ) est dividere adunata (δ) in esse in ea ex quibus componuntur, quamvis non dividantur in esse ; sicut dividit materiam a forma, et formam a composito ex materia et forma. Hæc igitur est dispositio intellectus in rebus compositis ex materia et forma, cum disponit compositum per formam, aut cum disponit habentem formam per formam. Intelligit enim utraque adunata aliquo modo, et differentia aliquo modo (ε); verbi gratia : quia cum disponit hominem per rationabilitatem, intelligit quod rationabilitas et subjectum rationabilitatis sunt idem in adunatione, et intelligit quod deferens in eis aliud est a delato. Cum (ζ) autem fuerit considerata dispositio et dispositum in eis quæ non (η) sunt in materia, tunc reducuntur ad unam intentionem omnibus modis, et nullus modus erit quo distinguatur prædicatum a subjecto et disposito extra intellectum, scilicet in essentia rei. Sed cum intellectus componit aliquam propositionem ex dispositione et disposito in talibus rebus, tunc non (θ) intelligit ex eis nomina synonyma, ita quod propositio sit secundum nomen, non secundum intentionem ; sed intelligit ea differentia secundum assimilationem, scilicet quod in talibus (ι) accipit duo, quorum proportio ad invicem est sicut proportio prædicati ad subjectum ; et ex eis componit propositionem aliquam, et nullam differentiam intelligit esse inter ea omnino, nisi secundum acceptionem, scilicet quia idem accipit esse dispositum et dispositionem. Intellectus enim potest intelligere idem his duobus modis, secundum similitudinem ad propositionem cathegoricam in (κ) rebus compo-

(α) *intentionem.* — *dispositionem* Pr.
(β) *utrique.* — *illi* Pr.
(γ) *neque sicut significant nomina, neque sicut principale et sumptum.* — *neque significant nomina sicut principale et sumptum* Pr.

(α) *vivum.* — *unum* Pr.
(β) *autem.* — Om. Pr.
(γ) *natus.* — *innatus* Pr.
(δ) *adunata.* — *ordinata* Pr.
(ε) *et differentia aliquo modo.* — Om. Pr.
(ζ) *cum.* — *quando* Pr.
(η) *non.* — Om. Pr.
(θ) *non.* — Om. Pr.
(ι) *in talibus.* — *intellectus* Pr.
(κ) *in.* — Om. Pr.

sitis, sicut intelligit multa secundum similitudinem; et si intellectus non accepisset in istis dispositionem et dispositum, non posset intelligere naturas eorum, neque declarare eas; et est inter ea magna differentia, quæ differunt in intellectu et in esse, et quæ differunt in intellectu tantum. Multiplicitas igitur in Deo non est nisi in intellectu differentia, non in esse.» — Hæc Commentator in forma. — Ex quo patet quomodo, secundum eum, vita et sapientia non differunt a Deo de quo prædicantur, nisi in intellectu; et nullus est alius modus quo differant extra intellectum.

Item Avicenna, 8. libro *Metaphysicæ* suæ, capitulo ultimo, dicit : « Cum igitur intellexit proprietates primi principii secundum hunc modum, profecto non inveniuntur de eis aliqua quæ faciant debere esse in ejus essentia partes nec multiplicitatem aliquo modo. »

Item Algazel, in sua *Metaphysica*, lib. 3, cap. 1, sic ait : « In ipso necesse esse nullo modo pluralitas est; supple absolutorum. Oportet tamen omnino designare necesse esse aliquibus designationibus; et necesse est distinguere designationes quæ inducunt pluralitatem in ipsum, ab his quæ non inducunt pluralitatem, sic quod non attribuantur ei nisi hæ solæ quæ nullam faciunt multitudinem. » — Hæc ille. — Ex quibus clare patet quod tam Averrois, quam Avicennæ, quam Algazelis, intentio fuit quod in primo principio nulla est multitudo absolutorum extra intellectum, licet intellectus ipsum concipiat diversis conceptionibus, ac per consequens designet ipsum diversis nominibus.

Ista eadem conclusio est de mente Magistri, ut patet, 1. *Sententiarum,* dist. 8, qui ultimo capitulo ait : « Hujus autem essentiæ simplicitas tanta est, quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa; sed idem est habens et quod habetur. » — Ex quo patet quod ista attributa, quæ Averroes vocat dispositiones, et Avicenna proprietates, et Algazel designationes, non differunt, nec sunt multa quædam, nec plura accidentaliter in Deo, sed solum in nostro intellectu.

Secunda conclusio est quod divina attributa distinguuntur ratione.

Ut autem intelligatur conclusio, præmitto quid nominis rationis. Sciendum enim quod secundum Linconiensem, 1. *Posteriorum*, cap. 2, Aristoteles vocat diffinitionem multis nominibus. « Dicitur enim apud eum tam syllogismus quam diffinitio ratio, eo quod ratio prius dicta est virtus cadendi super occulta; hæc autem virtus discurrit in cognitionem occulti super aliquod notum, per quod venit in notitiam ignoti; ea autem super quæ discurrit sunt syllogismus et diffinitio, per quorum alterum venit in notitiam complexi ignoti, et per reliquum in notitiam incomplexi. Hæc igitur duo, quia sunt quasi via super quæ currit ratio dicta secundum prius, vocantur nomine rationis secundum posterius. Dicitur etiam diffinitio terminus, eo quod diffinitio exprimit totam rem, ita quod nihil minus aut nihil amplius. Quod autem minus est re, non attingit terminos rei; et quod amplius est re, excedit terminos rei; sed quod præcise commensuratur rei adæquate, dicitur diffinitio. Similiter dicitur diffinitio, quia statuit fines rei, ultra quos non extenditur res, nec citra quos sistit. Similiter vocatur hac appellatione quod quid est, eo quod explicat de quovis quid sit ipsum. Diffinitio autem formalis ostendit quid erat esse, eo quod forma est vera essentia ipsius rei, et dat esse proprie; materia autem dat proprie potentiam essendi. » — Hæc ille.

Idem ponit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 53, ubi dicit : « Intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quam significat diffinitio. » — Item, 1. *Sententiarum,* dist. 2, q. 1, art. 3 : « Ratio, inquit, prout hic sumitur, nihil aliud est quam illud quod intellectus apprehendit de significatione alicujus nominis; et in his quæ habent diffinitionem, est ipsa rei diffinitio, sicut Philosophus dicit, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 11) : Ratio quam significat nomen est diffinitio. Sed quædam dicuntur habere rationem sic dictam, quæ non diffiniuntur, sicut quantitas, qualitas, et hujusmodi, quæ non diffiniuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est illud quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud unde qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert utrum illa quæ dicuntur habere rationem, habeant diffinitionem aut non. Et sic patet quod ratio sapientiæ, quæ de Deo dicitur, est illud quod concipitur de significatione hujus nominis, sapientia, quamvis sapientia divina non possit diffiniri. Nec tamen hoc nomen, ratio, significat ipsam conceptionem; quia hoc significatur per nomen sapientiæ, vel per aliud nomen rei. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 27, art. 1 : « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit (α), procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex ejus notitia procedens; quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. »

Istis suppositis et præintellectis, probatur ista conclusio sic. In creaturis a quibus cognitionem accipimus, ista attributa sub diversis conceptionibus et rationibus a viatore cognoscuntur, ita quod non nisi sub illis diversis conceptionibus et rationibus possunt cognosci; nec illa attributa, prout sunt in Deo, potest viator cognoscere, nisi in illis et per illas creaturarum rationes et conceptiones. Ergo divina attributa distinguuntur ratione. Tenet conse-

(α) *in eo.* — Ad Pr.

quentia. Quia ad hoc quod aliqua distinguantur ratione, et mereantur dici sic distincta, sufficit quod eadem res diversis conceptibus cognoscatur, non solum numero, sed etiam formaliter differentibus. Quod patet, quia nomina substantiva plurificantur secundum pluralitatem formæ per nomen significatæ, ut dictum est alias. Unde, sicut ex unitate rationis aliquid dicitur unum ratione, immo aliqua, quantumcumque realiter multa, si tamen conveniant in una ratione, dicuntur unum ratione; ita ex diversitate rationum quibus una res potest concipi, dicitur aliquid, quantumcumque sit unum realiter, esse multa secundum rationem; et illa res concepta sub una ratione, differt ratione a seipsa concepta sub alia ratione. Et sic patet consequentia. Major et minor manifestæ sunt. Quantum enim ad majorem, patet quod alia est ratio qua concipimus bonitatem, et alia qua concipimus sapientiam. Quod contingit ex hoc quod intellectus noster istas perfectiones reperit in creaturis dispersas et realiter distinctas, ex quo consurgit quod quando una istarum perfectionum assimilat sibi nostrum intellectum, causando in eo sui speciem, alia non assimilat eum sibi, sed sunt diversæ assimilationes, et species, et conceptiones. Istam enim causam assignat sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 2; et, *de Potentia Dei,* q. 7, per totum. Minor autem hujus argumenti probatur. Quia Deus pro statu viæ non potest cognosci in se, hoc est per propriam speciem et adæquatam, sicut probat sanctus Doctor, 1 p., q. 12, art. 2, tribus rationibus, quarum una est : quia « divina essentia est quid incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato; et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest. » — Hæc ille. — Et sicut arguit quod nulla species ad hoc sufficit, ita dicit etiam, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 3, quod nulla conceptio intellectus creati repræsentat totam perfectionem divinæ essentiæ, etiam si ille intellectus videret Deum. Deus ergo in via, quia non videtur per speciem adæquatam, nec per essentiam suam tenentem locum speciei adæquatæ, cognoscitur per species creaturarum, et in conceptionibus, et rationibus creaturarum, ut dictum fuit in illa quæstione : Utrum Deum esse sit per se notum.

Ex quo potest formari talis secunda ratio pro conclusione. Quandocumque aliqua res superat omnem conceptionem nostri intellectus, necessarium est de illa re haberi diversas conceptiones. Sed perfectio divina excedit nostrum intellectum; habet enim in se unitissime omnem perfectionem communicatam omnibus creaturis; omnes autem perfectiones intellectus noster concipere non potest unica conceptione. Ergo necesse est quod propter sui imperfectionem, et excessum perfectionis exsistentis in Deo, formet diversas conceptiones; ex quo sequitur quod Deus per illas distinguatur, quasi distinctim tangatur.

Tertio sic. Conceptus intellectus repræsentat rem de qua formatur. Sed impossibile est quod una conceptio intellectus creati repræsentet totam perfectionem divinæ essentiæ. Ergo conceptiones formatas de divina perfectione necesse est esse plures, propter excessum divinæ perfectionis, et defectum intellectus nostri.

Quarto sic. Sicut se habet quælibet creatura ad recipiendum similitudinem divinæ perfectionis secundum esse reale, sic se habet intellectus ad recipiendum illius similitudinem secundum esse intentionale. Sed propter finitatem et limitationem creaturæ est quod perfectiones quæ sunt in Deo unum secundum esse et secundum rem, recipiuntur in creaturis sparsim et divisim; nec possunt in creatura esse adeo unitæ sicut in Deo. Ergo ita est quod nec divina perfectio poterit imprimi nostro intellectui secundum esse intentionale, scilicet quantum ad speciem quæ repræsentet totam divinam perfectionem, vel quantum ad conceptionem etiam quam intellectus format mediante illa specie. Immo, sicut perfectiones quæ in Deo sunt unitissimæ, sunt plures et divisæ in creatura; ita, licet Deus se unico verbo plene concipiat, nullus tamen creatus intellectus unica conceptione creata omnem perfectionem potest concipere; tunc enim illa creata conceptio esset unius rationis cum divina essentia. Unde, 3. *Contra Gentiles*, cap. 49, dicit sanctus Doctor, quod « similitudo speciei intelligibilis, per quam aliquid intelligitur secundum suam substantiam, scilicet perfecte, oportet quod sit ejusdem speciei, vel magis species ejus; sicut forma domus quæ est in mente artificis, est ejusdem speciei cum forma domus quæ est in materia, vel potius species ejus ». — Hæc ille. — Idem ponit, *de Potentia Dei,* q. 7, art. 6. Ait enim, loquens de rationibus attributorum : « Omnes, inquit, istæ multæ rationes et diversæ habent aliquid respondens in ipso Deo, cujus omnes istæ conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim quod unius formæ non potest esse nisi unica similitudo secundum speciem, quæ sit ejusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversæ similitudines imperfectæ, quarum quælibet a formæ repræsentatione deficiat. » — Hæc ille. — Et articulo præcedenti, scilicet 5, hoc dicit : « Si autem, inquit, hujusmodi species intelligibilis nostri intellectus divinam essentiam adæquaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sententiarum*, dist. 49, q. 2, art. 1, dicit quod « ad hoc quod visus videat albedinem, oportet quod in eo reperiatur similitudo albedinis secundum rationem suæ speciei, quamvis non secundum eumdem modum essendi; quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in

re extra animam. Et similiter, ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod fiat in eo similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus exsistendi utrobique. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, si intellectus noster totam Dei perfectionem caperet vel conciperet, oporteret quod species intelligibilis, quæ esset principium illius intellectionis, vel conceptio quam ex illa intellectione haberet, esset ejusdem rationis cum divina essentia ; quod est erroneum in viatore.

Tertia conclusio est quod non solum attributa sunt in Deo, sed etiam rationes attributorum.

Probatur sic ista conclusio. In ipsa re quæ Deus est, est aliquid correspondens rationibus et conceptionibus attributorum. Ergo illæ rationes sunt in Deo. Tenet consequentia. Quia isto modo ratio sapientiæ dicitur esse in aliqua re extra animam, non quia sit in ea subjective, sicut accidens in subjecto ; illo modo enim sunt in intellectu ; sed quia in re est aliquid quod respondet illi rationi, per similitudinem faciens ejus veritatem. Et ideo tales rationes dicuntur esse subjective in intellectu, sed in re sicut in fundamento suæ veritatis. Ex hoc enim res dicitur fundamentum rationis quæ est in intellectu, quia conformatur illi rationi, et est talis in essendo qualis illa in repræsentando. Antecedens probatur : quia rationes illorum attributorum sunt similitudines perfectionum repertarum in creaturis ; unde, sicut res creatæ per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter, Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatus ; sicut dicitur, *de Potentia Dei,* q. 7, art. 5. Articulo etiam sequenti, dicit quod « conceptiones hujusmodi perfectionum in creatis inventarum, sunt similitudines imperfectæ divinæ essentiæ, et non ejusdem rationis cum ipsa ; et ideo nihil prohibet quin ipsa una eadem omnibus prædictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repræsentata. Et sic omnes istæ rationes sunt in intellectu nostro sicut in subjecto, sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones ; nam non essent veræ conceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptibus res illa responderet. » — Hæc ille, ibidem. — Istam conclusionem ponit, 1. *Sententiarum,* ubi supra ; et *de Potentia Dei,* ubi dictum est.

Quarta conclusio est quod istarum rationum pluralitatis causa est Dei plena perfectio, et nostri intellectus limitatio.

Istam conclusionem ponit, 1. *Sentent.*, ubi supra, scilicet dist. 2, q. 1, art. 3, et probat eamdem ibidem. Et primo quod hæc multiplicitas proveniat ex parte Dei, non quidem sic quod in Deo sit quæcumque pluralitas rei nisi personarum, sed quia « res, quæ Deus est, superat nostrum intellectum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere : tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas ; tum quia hoc quod est in Deo unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet ; sicut multiplicatur processio bonitatis in aliis creaturis. Unde, cum Deus secundum unam et eamdem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre apprehendere perfectionem ejus, et per consequens nec nominare ; et ideo oportet quod diversas conceptiones habeat de eo, quæ sunt diversæ rationes, et diversa nomina imponat significantia rationes illas. Unde nomina illa non sunt synonyma, in quantum significant rationes diversas. Si autem intellectus noster Deum per se videret, illi rei posset imponere nomen unum ; quod erit in patria. Et ideo dicitur Zachariæ, ultimo (v. 9) : *In die illa erit Dominus unus, et nomen ejus unum.* Illud autem nomen ejus unum non significaret tantum sapientiam aut bonitatem, sed significata omnium istorum includeret. Si tamen intellectus videns Deum per essentiam, imponeret nomen rei quam videret, mediante conceptione quam habet, oporteret adhuc quod imponeret plura nomina ; quia impossibile est quod conceptio intellectus creati repræsentet totam perfectionem divinæ essentiæ. Unde divina re visa, diversas conceptiones formaret, et diversa nomina imponeret, sicut et Chrysostomus (in expositione psalmi 148) dicit, quod angeli laudant Deum, quidam ut bonitatem, quidam ut majestatem, et sic de aliis, in signum quod non vident ipsum visione comprehendente. Sed conceptio perfecte repræsentans eum, est Verbum increatum ; et ideo est unum tantum. Sic igitur patet quod pluralitas rationum provenit ex hoc quod Deus intellectum nostrum excedit. Quod autem excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri (α), sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum propter suam perfectionem superat unamquamque conceptionem intellectus nostri. » — Hæc ille in forma.

Similiter (β), *de Potentia Dei*, q. 7, art. 6, dicit : « Diversitatis, inquit, vel multiplicitatis rationum et nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod in se est, sed videt eam per

(α) a verbo *qui deficienter* usque ad *sed etiam* exclusive. — Om. Pr.
(β) *similiter.* — *sed* Pr.

multas similitudines ejus deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc, Verbum Dei, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum; et propter hoc dicitur Zachariæ ultimo : *In illa die* etc., quando ipsa Dei essentia videbitur, et non colligetur Dei perfectio ex creaturis. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 13, art. 4. Item, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 31.

Quinta conclusio est quod, secundum doctrinam sancti Doctoris, multæ formalitates sunt in Deo secundum unum sensum, et secundum alium non est nisi una formalitas in Deo.

Sanctus enim Doctor, exponendo illud Hilarii, 6. *de Trinitate*, allegatum a Magistro in ultimo capitulo hujus distinctionis, scilicet : *Nec ipse qui Spiritus est, ex disparibus formis* (α) *est*, sic ait : « Deus dicitur spiritus essentialiter; unde formalitas, sive quidditas sua, non est ex aliquibus disparibus, id est dissimiliter se habentibus ad formalitatem, sicut humanitas ex anima et corpore, per quam homo formalis est. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, secundum eum, idem est formalitas quod quidditas. Cum igitur ad unum sensum in Deo sint multæ quidditates, secundum eum, et ad alium non, sequitur quod idem dicendum est de formalitatibus, quod uno modo sunt plures dicendæ in Deo, et alio modo non. Assumptum patet. Quia, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 4, ad 2um argumentum, dicit quod per quidditatem potest intelligi natura absoluta; et sic in divinis non est nisi una quidditas. Potest etiam intelligi per quidditatem ratio vel intentio cujuscumque substantiæ, vel accidentis, vel relationis; et sic, « quamvis in divinis sit una quidditas absoluta, tamen sunt plures rationes relationum realium, et ita plures quidditates quodammodo; quamvis hoc non proprie possit concedi, quia quidditas, essentia, et diffinitio est simpliciter tantum substantiarum, prout probat Philosophus, 7. *Metaphysicæ*. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod quidditas potest accipi interdum pro ratione alicujus, et quod ubicumque sunt plures rationes, sunt plures quidditates illo modo.

Hoc idem dicit, *de Veritate*, q. 3, art. 2 : « Ex hoc, inquit sanctus Doctor, quod intellectus est factus in actu per speciem, operari potest formando quidditates rerum, et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod conceptio, et ratio, et verbum operatum ab intellectu, secundum eum, dicitur quidditas. Cum igitur attributa habeant diversas rationes, sequitur quod habent diversas quidditates, et consequenter diversas formalitates. Istæ tamen formalitates sunt in intellectu nostro subjective; sed in Deo sicut in fundamento et radice suæ veritatis. In intellectu nostro sunt actualiter distinctæ, et actualiter plures; sed in Deo sunt unum et indistinctæ, tam in actu quam in potentia reali; seu actualiter plures et distinctæ in intellectu, sed virtualiter sunt plures in objecto; et idem est, dummodo caveatur error.

Ex quibus omnibus patet quod istarum rationum vel formalitatum pluralitas in nullo præjudicat divinæ simplicitati. — Item, quod attributorum multitudo secundum rationem in nullo etiam ei derogat; quia omnia sunt unum in Deo, licet ratio unius non sit ratio vel formalitas alterius.

Et in hoc primus terminatur articulus.

(α) *formis*. — *formalis* Pr.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, contra primam conclusionem, quod scilicet attributa divina distinguantur plus quam per intellectum ex natura rei, arguitur, secundum Scotum et sequaces suos, sexdecim mediis (juxta Aureolum).

Primum est tale. Nullum ens reale necessario præsupponit aliquid quod sit factum ab intellectu; ens enim reale potest esse, circumscripto omni opere intellectus. Sed personæ divinæ sunt realissimæ, et præsupponunt distinctionem intellectus et voluntatis; alioquin non magis Spiritus Sanctus produceretur per modum voluntatis quam Filius, nec e converso. Ergo intellectus et voluntas distinguuntur, omni alio circumscripto.

Secundum est tale. Productivum ejusdem rationis non determinatur ad certam pluralitatem; qua ratione enim producerentur duo, possent produci infinita. Sed divina essentia est principium productivum determinatum ad certam pluralitatem, puta ad personam Filii et personam Spiritus Sancti. Ergo necesse est quod sit exsistens alterius rationis, prout est principium productivum hujus vel illius. Est autem principium productivum ex natura rei. Igitur essentia ex natura rei est alterius et alterius rationis; et per consequens est in ea distinctio rationum præter omnem actum intellectus.

Tertium est tale. Circumscripto omni actu intellectus, Deus est verissime beatus; nullus enim intellectus facit eum beatum per actum suum. Sed con-

stat quod Deus est beatus per intelligere et velle. Ergo intelligere et velle in Deo sunt ex natura rei.

Quartum est. Circumscripto omni actu intellectus, Deus habet omnem perfectionem simpliciter; alias Deus non esset perfectus nisi intelligeretur a nobis; quod falsum est. Tunc enim Deus non esset illud quo majus excogitari non potest; quia majus est quod est perfectum ex natura rei et in exsistentia, quam quod est perfectum solum in intellectu. Sed omnes perfectiones simpliciter non possunt poni in Deo, quin aliqualiter distinguantur. Si enim non distinguerentur, sed essent idipsum quod divinitas omni modo, tunc non esset nisi una perfectio simpliciter, utpote divinitas. Et iterum, nulla esset perfectio in creaturis formaliter, cum in ipsis non exsistat divinitas formaliter. Et adhuc : actus et forma distinguit et separat, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 49); et per consequens, si justitia est actualiter et formaliter in Deo, actu distinguitur a sapientia; et sic de aliis. Et iterum : si ex natura rei sunt in Deo hujusmodi perfectiones, erunt ibi diffinitiones earum; diffinitio enim est terminus, unde habet finire et distinguere; erunt ergo ibi diffinitive. Et iterum : cum ens et unum convertantur, si ibi est quidditativa ratio sapientiæ, est ibi quidditativa unitas, per quam sapientia sic est sapientia quod non est justitia, nec e converso; æquitas est tantum æquitas, secundum Avicennam; et eodem modo sapientia est tantum sapientia. Relinquitur ergo quod hujusmodi perfectiones distinguantur in Deo ex natura rei.

Quintum est : Illa quæ intelliguntur distincte intellectu intuitivo, habent distinctionem ex natura rei; in hoc enim differt intuitiva notitia ab abstractiva, quod intuitiva concernit exsistentiam et actualitatem rei. Sed divinæ perfectiones intellectu intuitivo distincte concipiuntur. Quod patet; quia Deus intuetur suam bonitatem et suam veritatem et alias perfectiones, beati etiam amant bonitatem divinam, non autem amant nisi quod intuentur. Relinquitur ergo quod istæ perfectiones distinguantur in Deo ex natura rei.

Sextum est quod in quocumque signo contradictoria verificantur de aliquo, oportet quod ibi sit aliqua multitudo; alias contradictoria verificarentur de eodem penitus, quod esse non potest. Sed circumscripto omni actu intellectus, memoria et voluntas se habent sic, quod de ipsis verificantur prædicata contradictoria. Ergo distinguuntur in Deo ex natura rei, ante omnem actum intellectus. Minor patet; quia memoria est principium gignendi Verbum, non autem voluntas.

Septimum est : Licet diffinitio sit opus intellectus, tamen indicat quid est esse rei, secundum Philosophum, 6. *Topicorum* (cap. 1). Sed perfectiones divinæ habent distinctas diffinitiones; diffiniens enim sapientiam non poneret in ejus diffinitione rationem bonitatis vel justitiæ. Ergo istæ perfectiones habent in Deo distincta esse quidditativa.

Octavum est : Conceptus attributales non sunt vani, nec falsi, nec fictitii, nec superflui. Sed si non essent in Deo ex natura rei distincta attributa, conceptus isti essent vani; quia concipiendo sapientiam conciperetur quidquid est in Deo ex natura rei, et tunc vanum esset quærere alia circa Deum, ex quo sub conceptu sapientiæ omnia habita sunt, quæ ex natura rei reperiuntur in Deo. Essent etiam falsi et fictitii; quia attribuendo aliquid ei in quo non est, falsus et fictitius fit intellectus. Ergo de necessitate istis conceptibus correspondent aliqua aliquo modo in Deo distincta.

Nonum est : Ubicumque potest observari ordo demonstrativus, probativus, et illativus, et similiter ordo æqualitatis, ibi videtur esse distinctio ex natura rei; quia nihil probat vel infert se, nec aliquid est æquale sibi. Sed Augustinus, 8. *de Trinitate* (cap. 1), infert ex veritate, in qua Pater et Filius sunt æquales, magnitudinis æqualitatem. Ex quo duo innuuntur. Primum quidem, quod secundum perfectiones attributales potest esse æqualitas. Secundum est, quod inter illas est ordo illativus et probativus. Ergo distinguuntur ex natura rei, et non per operationem intellectus.

Decimum est quod circumscripto omni actu intellectus, divinitas est *pelagus substantiæ infinitæ,* sicut dicit Damascenus, lib. 1. (*de Fide orth.*, cap. 9). Sed non potest esse pelagus nisi ibi sit aliqua multitudo. Ergo circumscripto omni intellectu, ibi est perfectionum multitudo.

Undecimum est : Illud quod Filius nascendo accepit a Patre, videtur esse in Deo ex natura rei. Sed Hilarius dicit, 12. *de Trinitate,* quod Filius *in his nominibus æternarum proprietatum natus est,* in quibus Pater subsistit. Ergo hujusmodi proprietates sunt in Deo.

Duodecimum est : Augustinus dicit, 15. *de Trinitate,* quod omnes perfectiones in Deo mutuo sunt æquales. Sed constat quod nulla esset æqualitas, nisi essent in Deo distinctæ ex natura rei. Ergo.

Tertiumdecimum est : Possibilitas plurium rationum fabricatarum ab intellectu in unitate et simplicitate divinæ essentiæ non probat quod trinitas personarum stet cum eadem simplicitate; nullius enim momenti esset probatio qua inferretur per hunc modum : plures conceptus possunt stare cum una simplici re; ergo plures res possunt stare. Sed Augustinus, *Contra Maximinum,* probat quod trinitas personarum potest stare cum simplicitate divina sine compositione et partialitate, ex hoc quod multæ perfectiones essentiales possunt stare cum eadem. Ait enim sic, lib. 2, c. 10, alloquens Maximinum : *Tu* (α) *dixisti unum Deum Patrem, et illum*

(α) *tu.* — *cum* Pr.

inquis virtutem esse ingenitam simplicem. Et tamen in hac virtute simplici multa videris commemorare, cum dicis : Deus Deum genuit, bonus bonum, sapiens sapientem. Numquid ergo bonitas et sapientia et potentia partes sunt unius virtutis, quam simplicem esse dixisti? Et tunc infert : *Si ergo in una persona Patris illa invenis quæ plura videntur, et partes non invenis, quia una virtus est simplex; quanto magis Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus est Deus, propter indivisam unitatem.* Hæc Augustinus. — Unde patet quod ridiculose arguit, si bonitas et sapientia distinguuntur per actum intellectus. Ergo ex natura rei habent distinctionem.

Quartumdecimum est : Illud quod tollit processum doctorum et verba eorum, non videtur esse verum. Sed doctores antiquissimi consueverunt dicere quod hæc propositio : veritas est bonitas, verificatur in Deo non formaliter sed identice; impleverunt etiam multas membranas de attributis et habitudine quam habent inter se; quæ omnia viderentur vana, si nihil corresponderet eis in Deo, sed tantum distinguerentur per intellectum. Ergo, ut videtur, distinguuntur ex natura rei.

Quintumdecimum est : Major est identitas essentiæ cum essentia, et sapientiæ cum sapientia, quam sapientiæ cum essentia; nam de essentia non (α) possunt formari duo conceptus, sicut possunt de sapientia et essentia. Sed essentia (β) est sibiipsi in summo eadem. Ergo sapientia et essentia non sunt in summo eadem ex natura rei.

Decimumsextum est : Si attributa distinguantur per operationem intellectus : aut hoc esset ab intellectu divino; aut ab intellectu creato. Primum non potest dari. Tum quia, cum intelligere sit unum attributum, quæritur per quid illud intelligere distinguitur; si enim per aliud intelligere, procedetur in infinitum; si vero est ibi ex se et ex natura rei, pari ratione sunt ibi omnia alia attributa. Tum quia omnis actus præsupponit potentiam; intelligere igitur non potest distinguere intellectum; et sic intellectus est ibi ex natura rei; et pari ratione alia attributa. Nec potest dari secundum. Tum quia nullus respectus rationis, sive sit ad intra, sive sit ad extra, potest esse perfectio simpliciter, cum respectus rationis sit ens diminutum. Tum quia non potest esse formaliter infinitum; et multa alia sequuntur impossibilia.

§ 2. Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra secundam conclusionem arguitur quod attributa divina distinguantur realiter (γ), nec sint eadem res. Attributa per se distinguuntur ratione. Ergo non sunt eadem res. Tenet consequentia : quia nulla res distinguitur a se secundum rationem; ergo quæcumque distinguuntur secundum rationem, non sunt eadem res. Assumptum, cum probatione hujus consequentiæ, quod nulla res distinguatur a seipsa secundum rationem, immo generaliter omnis distinctio sit inter extrema distincta, probat Gregorius de Arimino, in hac distinctione (q. 2, art. 1), sex mediis.

Primum est istud. Si aliqua res distingueretur ratione vel secundum rationem a seipsa, aliqua ratio esset ejus, quæ non esset ejus. Consequens est impossibile. Sed declaratur consequentia. Quia omne quo aliquid distinguitur ab aliquo, est proprium illi quod distinguitur, et non est commune sibi et illi a quo distinguitur; hoc est evidens ex se. Ergo si aliquid distinguitur ratione ab aliquo, aliqua ratio erit sibi propria vel ejus, quæ non erit illius a quo distinguitur, et si distinguitur a seipso, illa ratio erit ejus et non erit ejus. Unde, signata illa ratione qua distinguitur a seipso, verum erit dicere : hæc ratio est ejus; et hæc etiam erit vera : hæc ratio non est (α) ejus, eodem penitus demonstrato per subjectum et prædicatum utriusque. Ista autem sunt contradictoria. Et sic patet impossibilitas consequentis.

Secundum est tale. Quod distinguitur et a quo distinguitur, oportet esse distincta. Et hoc universaliter verum est in omnibus; quia omne distinctum a distincto est distinctum. Si ergo aliqua res distinguatur a seipsa, qualitercumque distinguatur, ipsa est aliqua distincta, cum ipsa tunc sit quod distinguitur et a quo distinguitur. Si autem est aliqua distincta, ipsa est aliqua plura, et non præcise unum; alioquin aliqua distincta essent præcise unum, et per consequens non essent distincta, quia de ratione unius est esse indivisum in se. Ergo, si aliqua res distinguitur ratione a seipsa, ipsa est aliqua plura. Sed hoc est impossibile. Quia, aut esset plures res, aut plura entia rationis. Non plures res, cum supponatur esse una; et ut tollatur omnis calumnia, ponitur quod sit simplex. Item, quia tunc distingueretur a seipsa re (β), et non ratione tantum, ut supponitur. Nec plura entia rationis; quia ens reale non est aliquod ens nec aliqua entia rationis, nec etiam per intellectum ens reale potest transmutari in ens rationis, aut fieri ens rationis. Item, cum illa sola distinguantur quæ sunt plura, et sola entia rationis sint plura per responsionem, sola entia rationis erunt distincta, et per consequens non res.

Et si dicatur quod non est plura entia rationis, nec plures res realiter, sed plures res secundum rationem (γ). — Contra : Aut intelligitur quod est plures res secundum rationem et non realiter, quia

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *essentia.* — *esse* Pr.
(γ) *realiter.* — Om. Pr.

(α) *est.* — *erit* Pr.
(β) *re.* — Om. Pr.
(γ) *et non realiter.* — Ad. Pr.

scilicet ante operationem animæ non sunt plures res, sed per operationem animæ fiunt plures res; aut quia non sunt plures, sed judicantur esse plures. Primum non potest esse; quia intellectus non potest multiplicare unam rem in plures res. Si secundum dicatur, nihil valet; quoniam si judicat pluralitatem ubi non est, judicium falsum est, et per consequens false ponitur talis distinctio rationis (α) unius rei a seipsa.

Forte dicetur aliter, scilicet quod est plura entia rationis, non quidem formaliter, sed objective, id est, non plures rationes, ita quod ipsa res sit hæc ratio et illa, nec est (β) plures in esse reali, sed tantum in esse objectivo, scilicet quia est objectum plurium rationum et conceptionum, et secundum quod est objectum unius est aliud a seipsa secundum quod est objectum alterius. — Contra : Aut intelligis quod est plura objective, id est plura objecta, sic quod objectum unius conceptus non est objectum alterius; aut est plura objective, id est, est objectum plurium conceptionum, non tamen est aliud objectum unius conceptus ab objecto alterius, sed idem. Si primo modo : aut ipsa res est præcise objectum conceptus, et tunc cum res sit una tantummodo, non erunt plura objecta; aut non ipsa res præcise est objectum, sed aliquid aliud factum in ipsa ab intellectu. Quidquid sit, illud simul cum ipsa re est objectum, vel illud aliud solum est objectum; et quodcumque horum duorum detur, cum solum sint plura in esse objectivo per responsionem, sequitur quod ipsa res præcise non distinguitur a seipsa, sed tantummodo illa entia facta per intellectum circa rem, vel aggregata ex illis, distinguuntur. Si secundo modo dicatur, tunc non est aliqua pluralitas nisi in conceptionibus vel rationibus; et per consequens illi soli distinguuntur, et non res ipsa.

Tertium est tale. Nullis rationibus res ipsa fit non ipsa. Ergo nullis rationibus ipsa res fit distincta a seipsa. Cum igitur sine rationibus non sit distincta a seipsa, per rationes etiam non est distincta a seipsa. Antecedens patet; et utraque consequentia probatur. Quia sequitur : hæc res est distincta a seipsa; ergo alia a seipsa; et ultra, igitur ipsa non est ipsa.

Sed dices ad antecedens, quod verum est intelligendo sic quod nullis rationibus res ipsa fit non ipsa secundum rem, ut Socrates non fit per rationem non Socrates realiter; sed non est inconveniens quod per rationem res aliqua fiat non ipsa secundum rationem; unde res, secundum unam rationem, est non ipsa, secundum aliam. — Contra. Cum dicis res secundum rationem, aut sumis rem et rationem simul, et hoc totum dicis non esse ipsam secundum aliam rationem, id est aliud totum aggregatum ex ipsa et alia ratione, qualitercumque intelligi possit aggregatio illa; et in hoc sensu verum est quod dicitur, propter alietatem rationum implicatarum; sed sic non est responsio ad argumentum, quia nec contra hoc inducitur. Aut sumis rem ipsam præcise secundum se, quæ illis rationibus consideretur; et tunc est sensus, quod res considerata una ratione est non ipsamet considerata alia ratione; qui sensus est ex toto falsus, cum eadem res pluribus considerationibus et rationibus possit concipi, et sic supponitur in proposito.

Quartum est tale. Quia cum dicitur quod una res distinguitur ratione a seipsa : aut intelligitur distingui ratione, id est, a ratione tamquam agente distinguente, sicut dicimus quod intellectus distinguit aliqua ab invicem; et hoc modo impossibile est aliquam rem per intellectum vel ab intellectu, non solum realiter, sed objective distingui a seipsa; quamvis enim intellectus unam rem possit distinguere ab alia, et unam in seipsa distinguere, scilicet unam ejus partem ab alia, ut unam medietatem continui (α) ab alia, et materiam a forma; et omnis res quæ sic in se vere per intellectum distinguitur, vere in se est composita; nulla tamen per intellectum a seipsa distinguitur, sive sit simplex, sive composita, sic quod ipsa tota sit quod distinguitur, et ipsa tota sit a quo distinguitur. Aut intelligitur distingui ratione, id est, per rationem tamquam per formale distinctivum; et hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, tamquam per distinctivum intrinsecum; sicut una res per suam formam intrinsecam distinguitur ab alia, vel per aliquam ejus partem intrinsecam; et hoc modo etiam est impossibile aliquam rem secundum se distingui ratione a seipsa, cum ratio non sit intrinseca rei. Alio modo potest intelligi distingui ratione tamquam distinctivo extrinseco, sicut dicimus substantiam istam distingui ab alia suo accidente vel qualitate; et hoc modo etiam impossibile est unam rem distingui a seipsa ratione; quia quæcumque distinguuntur sic per extrinseca distinctiva, necesse est distingui essentialiter, sive seipsis primo (β), sive aliquo sui, sic quod non præcise per illa extrinseca distinguuntur. Hoc patet. Quoniam si in una substantia sunt plures qualitates, non ex hoc ipsa distinguitur qualitate vel qualitatibus a seipsa; quoniam qualitas distinctiva non est communis illi quod distinguitur et illi a quo distinguitur, sed alteri tantum propria. Sed utique una substantia distinguitur per suam qualitatem ab alia substantia quadam, et hæc quæ distinguitur est essentialiter alia substantia ab alia a qua distinguitur. Si ergo res aliqua distinguitur ratione ab aliqua re hoc modo, necesse est eas esse distinctas res; et per consequens impossibile est unam rem a seipsa ratione distingui.

(α) *rationis.* — Om. Pr.
(β) *est.* — *alio* Pr.

(α) *ut unam medietatem continui. — et unam medietatem contineri* Pr.
(β) *primo.* — *primo modo* Pr.

Quintum est tale. Nulla res distinguitur a seipsa aliquo modo propter causationem quarumcumque rerum (α) in ipsa, vel circa ipsam. Ergo nulla res distinguitur a seipsa aliquo modo propter quascumque conceptiones, vel rationes per intellectum formatas de ipsa. Tenet consequentia per locum a majori ad minus. Magis enim videretur quod res diversæ factæ in aliqua una re, et diversæ actiones reales, deberent facere rem illam aliquo modo differre a seipsa, quam considerationes animæ : tum quia tales res factæ in illa sunt subjective in illa, rationes autem non sunt subjective in re sed in anima ; tum quia realis actio magis est apta transmutare et dividere rem quam consideratio nostra, unde propter nostrum affirmare vel negare res non mutantur. Antecedens patet. Quia, si sit aliqua substantia habens in se plures qualitates distinctas, quamvis illæ qualitates distinguantur inter se et aggregata similiter, ipsa tamen secundum se præcisa a qualitatibus non distinguitur a se. Quia, nec realiter, cum sit una res numero indivisa, quæ est utriusque subjectum. Nec ratione tantum. Tum quia illæ qualitates non sunt rationes sed res, et per consequens distingui per illas non est distingui per rationes; insuper, quia sicut nihil per rationem distinguitur ab aliquo realiter, sic nec per rem distinguitur ratione ab aliquo. Tum quia distinctio rationis non est præter operationem animæ ; sed tales qualitates sunt in illa substantia præter operationem animæ, esto quod numquam consideretur; ergo per illas non distinguitur ratione a seipsa, et per consequens nullo modo. Item, quia esto quod una res videatur pluribus visionibus, licet visiones illæ ab invicem sint distinctæ, ipsa tamen non distinguitur visione a seipsa ; ita etiam, dato quod una res concipiatur pluribus rationibus, ipsa non distinguitur ratione a seipsa, sed illæ rationes tantum mutuo distinguuntur.

Sextum est tale. Nullum ens rationis distinguitur re, vel secundum rem, vel per rem, a seipso. Ergo nulla res distinguitur ente rationis, vel ratione, seu per rationem, a seipsa. Tenet consequentia satis apparenter : quia non minus res est ipsa quam ens rationis est ipsum, nec illud sibi est magis idem quam illa sibi ; et sicut esse idem vel diversum re est proprium rei et enti reali, sic esse idem vel diversum ratione proprium est enti rationis ; quare, sicut se habet distingui re ad ens rationis, sic distingui ratione ad ens reale.

Ex quibus omnibus videtur quod nulla res extra animam distinguitur ratione a seipsa ; immo, quæcumque distinguuntur ratione, non sunt eadem res. Cum igitur perfectio attributalis sit vera res extra animam, et non ratio, nec rationem includens, et (β) cum non sint diversæ res extra animam, justitia divina et sapientia, et sic de aliis attributis, sequitur quod nullo modo distinguuntur ratione, cum sint eadem res.

(α) *rerum.* — *rationum* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus, 3. quæstione hujus distinctionis (art. 2 et 3), multipliciter.

Et **primo** sic. Illa quæ nullam rationem absolutam vel respectivam determinatam important principaliter et in recto, sed tantum conceptum indeterminatum (α) cum connotato determinato, non dicunt diversas rationes. Sed attributa, ut justitia, sapientia, intellectus, voluntas, æternitas, immensitas, sunt hujusmodi. Ergo non dicunt diversas rationes; nec consequenter distinguuntur ratione. Consequentia est bona, et major manifesta est; sed minor probatur multipliciter.

Primo sic. Nam intellectus, voluntas, et sapientia, et hujusmodi, in recto et principaliter (β) dicunt in se conceptum entis, qui est denudatus ab omni ratione determinata, licet in obliquo dicant aliquod determinatum connotatum ; ut patet. Nam intellectus importat illud cui res sunt præsentes in esse objectivo ; similiter voluntas illud quod in aliud inclinatur post apprehensionem intellectivam ; justitia vero, illud quo quis reddit unicuique quod suum est ; et sic de cæteris. Constat autem quod in omnibus istis conceptibus nihil est determinatum principaliter, sed solum connotative. Cum enim concipio hoc quod dico, illud quo quis reddit unicuique etc., ly illud quo non est aliquid determinatum, sed potest competere omni rei et rationi. Eodem modo potest induci de cæteris attributis.

Secundo probatur eadem minor sic. Illud quod cum omni re et ratione coincidere potest, non importat determinate aliquam rem aut rationem ; tale enim importat directe conceptum entis abstrahentem ab omni re et ratione determinata. Sed constat quod conceptus attributales sunt hujusmodi ; ut patet de sapientia. Quæ, cum sit illud quo verum ponitur in esse conspicuo et perfecto et objective formato, si hoc fiat per qualitatem, sicut in nobis, illa qualitas erit sapientia ; si vero per essentiam, sicut (γ) in Deo, illa erit sapientia ; et generaliter, quæcumque res hoc faceret, illa esset (δ) sapientia ; immo etiam digitus. Et ita de aliis attributis. — Et si dicatur quod coincidunt (ε) in omnem rationem, aliquo addito ; non valet. Quia qualitas quæ est sapientia nostra, per suam propriam rationem, quæ est talis res accidentalis et talis qualitas, ponit res in esse formato ; et similiter divinitas, per propriam ratio-

(α) *indeterminatum.* — *determinatum* Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.
(γ) *sicut.* — *sit* Pr.
(δ) *esset.* — *erit* Pr.
(ε) *coincidunt.* — *coincidit* Pr.

nem divinitatis, et non per aliam rationem mediam, hoc facit; et ita sapientia coincidit in plures rationes, nullo addito.

Tertio ad eamdem minorem arguit sic. Si aliqua ratio communis importetur per attributum, participata ab omnibus quibus competit illud attributum, aut erit communis quidditative, sicut animal omni animali; aut erit communis quasi accidentaliter. Sed non potest dici primum. Tum quia Deo et creaturæ aliquid esset commune quidditative importans determinatam rationem; et tunc illa determinata ratio haberet rationem superioris, et universalis, et prædicabilis in quid de pluribus alterius rationis; et tunc non apparet cur non esset genus. Tum quia a sapientia creata et increata abstraheretur una communis ratio prædicabilis in quid, et esset aliquod commune univocum sapientiæ creatæ et increatæ. Tum quia tunc a sapientia creata abstraherentur duæ rationes quidditativæ, quarum una non contineretur sub alia, scilicet qualitatis ratio et ratio sapientiæ communis; constat enim quod ratio sapientiæ non prædicatur quidditative de ratione qualitatis; secundum hoc ergo sapientia creata continebitur sub duabus quidditativis rationibus, quod est contra regulam Philosophi, in *Prædicamentis* (tract. 1, cap. 4), dicentis quod *diversorum generum et non subalternatim positorum diversæ sunt species et differentiæ*, et idem est de omni prædicato quidditativo. Nec potest poni secundum. Tunc enim sequeretur quod qualitas, quæ est in anima, non esset formaliter sapientia, sed per quamdam rationem additam, si sapientia in communi diceret quamdam rationem accidentalem participatam ab omnibus sapientiis; quod non est verum. Relinquitur ergo quod sapientia non dicat rationem determinatam. Et idem patet de aliis attributis.

Quarto ad idem arguit sic. Si attributa dicerent etc., pari ratione verum, bonum, unum et alia transcendentia, dicerent aliquam unam rationem, cum ista sint de attributis. Sed constat quod non dicunt. Si enim verum diceret aliquam etc., illa esset una, et bona, et vera; et sic procederetur in infinitum. Unde, cum omnis ratio determinata includat ista, impossibile est quod ipsa importet unam determinatam rationem.

Quinto ad idem sic. Unumquodque cognoscitur ex sua propria diffinitione. Sed constat quod in diffinitione attributi cujuslibet, nihil determinatum exprimitur principaliter et in recto, sed solum connotative et in obliquo. Si enim diffiniatur sapientia, dicetur quod est illud quo res objective lucet. Hic (α) autem in recto ponitur (β) illud quo; et hoc nihil determinatum dicit; in obliquo autem ponitur relucentia rerum objectiva. Et ita de justitia et cæteris. Ergo nullum attributum dicit principaliter etc.

Sexto ad idem sic. Impossibile est plures rationes disparatas de eodem prædicari quidditative; sequeretur enim quod de eodem possent formari plures quidditates. Sed omnes perfectiones attributales (α) prædicantur in quid de Deo. Dicit enim Anselmus, *Monologio* 16, quod *si quæratur de ipsa summa natura*, videlicet de divinitate, *quid sit, nihil verius respondetur quam justitia; quoniam summa natura non proprie dicitur quod habet justitiam, sed quod exsistit justitia. Quod vero in exemplo justitiæ ratum esse conspicitur, hoc de omnibus quæ similiter de ipsa summa natura dicuntur, intellectus per rationem sentire constringitur. Quidquid enim de illa dicatur, non qualis vel quanta sit, sed magis quid sit demonstratur; illa enim est summa essentia, summa vita, summa magnitudo, summa pulchritudo*, et multa alia quæ ibi ponit Anselmus. Ergo istæ perfectiones non dicunt determinatas rationes.

Septimo ad idem arguit. Si sapientia in communi dicit unam aliquam rationem determinatam, quæ sit communis Deo et creaturæ : aut illa est absoluta, aut respectiva. Non secundum. Quia, aut poneret respectum realem, et tunc essent multæ relationes reales (β), cum tamen non ponantur aliquæ reales in Deo nisi proprietates personales; aut dicerent respectum rationis; quod non esse potest : tum quia respectus rationis non est perfectio simpliciter, cum sit ens diminutum; tum quia hujusmodi respectus fiunt ab intellectu, et ita Deus non esset perfectus nisi aliquis intellectus fabricaret in eo istos respectus rationis. Nec potest dici quod sint absolutæ hujusmodi rationes. Quia tunc Deus non esset beatus nisi per talem rationem, nec justus, nec bonus per essentiam; cujus oppositum clamat veritas fidei et philosophiæ. Ergo conceptus attributales non important aliquam determinatam rationem. Et sic patet minor probanda.

Ista autem septem argumenta facit Aureolus non contra solum sanctum Doctorem, sed generaliter contra eum et contra Scotum, Henricum, Durandum, Godofridum, et omnes alios qui ponunt hujusmodi attributa rationes determinatas importare; et in hoc dicit omnes decipi.

Sed **secundo** loco specialiter arguit contra positionem sancti Doctoris sic : Tanta est infinitas realis divinæ essentiæ, quanta est infinitas secundum rationem divinæ perfectionis; æque enim illimitatus est Deus secundum rem, sicut secundum rationem. Sed non obstante reali illimitatione Dei, tota res divinitatis concipitur uno conceptu, nec particulantur conceptiones de realitate infinitæ divinitatis.

(α) *hic.* — *hoc* Pr.
(β) *ponitur.* — Om. Pr.

(α) *attributales.* — Om. Pr.
(β) *reales.* — Om. Pr.

Ergo, non obstante illimitatione divinæ perfectionis, tota poterit concipi una conceptione. — Et si dicatur quod beati, licet totam rem divinitatis concipiant, non tamen totaliter, unde non adæquant totam rem divinitatis; — siquidem (α) hoc est verum; nihilominus non formant nec dividunt aut distinguunt divinam realitatem, sed totam attingunt, quamvis diminute. Et eodem modo dicendum videtur quod attingunt totam perfectionem, nec limitant (β), nec distinguunt secundum diversas conceptiones.

Tertio sic. Manente eadem causa, manet idem effectus (γ). Sed quodlibet attributum est infinitum formaliter; sapientiæ enim divinæ non est numerus secundum Prophetam (Psalm. 146), nec misericordiæ Dei est finis aliquis, et sic de perfectionibus aliis. Ergo, si illimitatio divina et limitatio intellectus sunt causa quod de divina perfectione formentur multæ conceptiones, etiam formabuntur de divina sapientia et aliis attributis. — Et confirmatur : quia cum quælibet pars infiniti sit infinita, quodlibet attributum poterit dici plura ; et sic, in infinitum.

Quarto sic. Si ex limitatione intellectus sequeretur attributorum distinctio, quanto intellectus esset finitior et magis limitatus, tanto conciperet plures perfectiones, et formaret plures conceptus attributales in Deo; multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed angelus inferioris hierarchiæ habet intellectum magis diminutum quam angelus superior, et homo quam angelus, et rusticus magis quam magister in theologia. Ergo rusticus plures conceptus formabit quam doctor subtilis, et homo quam angelus, et angelus inferior quam supremus; quæ omnia sunt absona, et contra illud quod experimur.

Quinto sic. Quandocumque est conceptuum multitudo propter limitationem (δ) concipientis, omnes illi conceptus sunt ejusdem rationis, ut patet de videntibus albedinem clarius et minus clare; visiones enim eorum sunt ejusdem rationis; unde conceptiones beatorum, quas secundum gradum majorem et minorem habent de Deo, ejusdem rationis sunt. Sed conceptus attributales sunt alterius rationis objective. Ergo eorum distinctio non oritur ex limitatione intellectus.

Sexto sic. Illud quod est summe unum, dividi non potest. Sed divina perfectio est summe una. Ergo dividi et limitari non potest. Ergo non sunt conceptiones limitatæ conceptus attributales. — Et si dicatur quod intellectus potest dividere ea quæ sunt adunata in re, secundum Commentatorem, 12. *Metaphysicæ*, commento 37 ; — dicendum quod intellectus potest quidem formare diversos conceptus de eadem re, et similiter diversos conceptus de eadem (α) perfectione, non tamen illam rem dividendo, aut illam perfectionem, sic quod aliquid assumat et aliquid relinquat, immo per conceptionem claudit totam perfectionem et totam rem. — Hæc ille, ibidem. Sed quia, dist. 1, q. 1 (art. 2), ponit alia argumenta, quæ videntur contra positionem nostram, eapropter, arguitur

Septimo sic. Quandocumque aliqui conceptus sic se habent quod unus nihil (β) addit ad alterum, necesse est illud quod concipitur per primum et illud quod concipitur per secundum fundare penitus eamdem unitatem non solum rei, sed rationis; immo nec posset primum a secundo conceptibiliter separari, quia si detur oppositum prædicati sequitur oppositum subjecti; si enim illud quod per primum concipiebatur habet propriam unitatem, et potest seorsum intelligi, secundum addet sibi; quod est oppositum illius quod ponebatur. Sed si aliquis concipit essentiam divinam, et post concipit sapientiam vel aliud attributum, nihil addit ad illud quod prius concepit; quia si sic, aut addit rem, aut solam formalitatem inexsistentem ex natura rei, aut rationem fabricatam per intellectum. Sed constat quod non addit rem aliam, alias esset res addita et ponens in numerum; quod est falsum. Constat etiam quod non addit solam (γ) formalitatem sine realitate, quia tunc sapiens divinus non est sapiens realis, sed formalis tantum ; per sapientiam enim, cum non sit nisi formalitas, non est Deus sapiens. Constat autem quod non addit solam rationem, quia tunc temporis non esset nisi sapiens secundum rationem ; quod est error. Ex quo igitur concipiens sapientiam non addit solam rationem ad conceptum essentiæ, nec solam formalitatem, nec addit realitatem, necesse est dicere quod nihil addit. Ergo, concipiendo essentiam, concipiebatur sapientia et bonitas et hujusmodi ; immo, concepto uno attributo, concipiuntur omnia per eamdem rationem factam.

Octavo sic quidem. Quandocumque aliqua sunt talia quod sub propriis rationibus sunt res meræ absque immixtione rationis aut conceptus, si illa non ponunt in numerum, non potest unum illorum per intellectum ab alio separari. Da enim oppositum, quod ratio unius a ratione alterius separetur et distinguatur, sequitur etiam quod realitas poterit a realitate separari, et habebit propriam distinctionem et unitatem, et per consequens illæ res ad invicem ponent in numerum, et facient dualitatem. Si enim das quod rationes illorum ponunt in numerum, et possit una ab alia per intellectum separari, res vero non ponant in numerum, sequitur quod talia sub illis rationibus non erant res meræ, sed res cum

(α) *siquidem.* — *sed quid* Pr.
(β) *limitant.* — *æqualizant* Pr.
(γ) *ratione.* — Ad. Pr.
(δ) *limitationem.* — *finitationem* Pr.

(α) *re, et similiter diversos conceptus de eadem.* — Om. Pr.
(β) *nihil.* — Om. Pr.
(γ) *solam.* — *aliam* Pr.

admixtione alicujus quod distinguitur, remanente re penitus indistincta. Sed sapientia, in quantum sapientia et sub propria ratione sapientiæ, est mera res, absque admixtione rationis vel conceptus; et justitia eodem modo. Ergo, ut sic, non ponunt in numerum; nec in quantum divina sunt, possunt per intellectum præscindi.

Nono sic. Sicut Deus vel divina essentia est unum aliquid realiter, ita est unum aliquid conceptibiliter. Sed nihil in quo sunt plures conceptus, est unum conceptibiliter, nisi illi conceptus habeant inter se aliquam unionem. Ergo necesse est quod conceptus exsistentes in Deo, non solum in quantum sunt res, immo in quantum sunt conceptus, habeant inter se unionem et connexionem; alioquin non erit unum conceptibile, nec unum formale objectum intellectus.

Decimo sic. Illa quæ sunt omnino unum in consideratione, non distinguuntur ratione. Sed Anselmus dicit, *Monol.* 17, quod omnia quæ dicuntur de summa substantia, dicuntur de ea uno modo et una consideratione; non enim secundum alium modum, aut secundum aliam considerationem, dicuntur de ea justitia, aut sapientia, et sic de aliis. Igitur.

Undecimo (Dist. 8, q. 3, art. 6) sic : Non est perfectius justitia, illa qualitas creata quæ est in mente justi, quam divinitas; alioquin perfectiones simpliciter certiori (α) modo et perfectiori attribuerentur creaturis quam Deo. Similiter autem, nec qualitas exsistens in mente sapientis est perfectius sapientia; et sic de aliis. Sed constat quod qualitas justi (β) est justitia per suam propriam rationem; et similiter habitus sapientis est per propriam rationem sapientia. Ergo divinitas per propriam rationem erit sapientia, et justitia, et sic de perfectionibus universis; ex quo sequitur quod omnia attributa dicunt unicam rationem divinitatis.

Duodecimo sic. Sicut Deus est quo majus excogitari non potest in qualibet perfectione, sic et ratio divinitatis debet esse summa in omni perfectione. Aut igitur se habet ad omnem perfectionem per modum substrati; aut per modum cujusdam constituti ex eis; aut per modum inferioris determinantis omnes perfectiones, aliquo addito; aut per modum determinantis eas, nullo penitus addito, sed quia omnes possunt explicari per ipsam divinitatem in ipsam coincidendo. Non potest autem dari primum; quia tunc non esset perfectissima intrinsece, sed per modum substrati et denominative, et per consequens non esset illud quo majus excogitari non potest in omni perfectione; majus enim esset, si haberet omnem perfectionem intrinsece et quidditative. Sed nec secundum dari potest : tum quia perfectiones important conceptus confusissimos (γ) omni determinata ratione carentes, et ita nihil possunt constituere; tum quia repugnat divinæ perfectioni quod constituatur ex omnibus perfectionibus, tamquam totum ex partibus; tum quia perfectiones, dato quod dicerent determinatas rationes, amitterent terminos suos, si (α) deberent aliquid constituere, vel ex eis aliquid unum constitui. Nec potest dari tertium; quia divinitas constitueretur ex omnibus perfectionibus in aliquo addito; esset enim ibi compositio ex indeterminato et determinabili, et nullum eorum esset illud quo majus excogitari non potest secundum ipsam rationem, quia propria ratio esset extra omnem perfectionem, tanquam quid additum et determinans. Relinquitur ergo quod quartum omnino sit verum, scilicet quod divinitas sic specificet omnem perfectionem simpliciter, quod per propriam rationem sit quædam summa sapientia, et quædam justitia, et sic de aliis universis.

Decimotertio arguit Aureolus adhuc, dist. 45 (art. 3), probando quod nullum attributum distinguatur quocumque modo a divinitate, aut inter se, sic : Si perfectiones hujusmodi ponerent intrinsece distinctionem aliquam rationum absolutarum quocumque modo, vel per intellectum fabricatarum, vel ex natura rei inexsistentium absque opere intellectus (β), ita ut dum concipitur divina voluntas, conciperetur aliqua ratio absoluta alia a ratione divinitatis, oporteret dare unum de tribus, scilicet : aut quod ratio divinitatis se haberet ad alias rationes (γ), ut quædam ratio disparata, aut ut (δ) quædam ratio ex illis rationibus integrata, aut ut (ε) quædam ratio illis substrata. Sed non potest dari primum, quod scilicet ratio divinitatis concipi debeat ut aliquid disparatum a ratione voluntatis, aut bonitatis et justitiæ, et sic de aliis. Quia, secundum hoc, sequeretur quod hæc propositio non esset vera, Deus, in quantum Deus, est sapiens vel volitivus, cum (ζ) non esset sapiens, ex hoc ipso quod est Deus, quia non per rationem divinitatis, sed per aliam additam. Et iterum una ratio disparata non prædicatur de alia in abstracto, sed tantum denominative; unde non posset dici quod divinitas esset sapientia vel voluntas, sed solum denominative divinitas esset sapiens aut volens. Nec potest dari secundum; quia tunc ratio divinitatis non esset simplicissima ratio et indivisibilis, cum integraretur ex omnibus hujusmodi rationibus. Immo, nec haberet unitatem continuitatis (η), quia quantitas continua in Deo non est; nec unitatem simplicitatis, quia illa omnem pluralitatem excludit et actu et potentia; nec compositionis, nam

(α) *certiori.* — *interiori* Pr.
(β) *justi.* — *justitia* Pr.
(γ) *confusissimos.* — *confusionis* Pr.

(α) *si.* — *qui* Pr.
(β) *vel ex natura rei inexsistentium absque opere intellectus.* — Om. Pr.
(γ) *rationes.* — Om. Pr.
(δ) *ut.* — Om. Pr.
(ε) *ut.* — Om. Pr.
(ζ) *cum.* — *quia* Pr.
(η) *continuitatis.* — *communitatis* Pr.

talis unitas exigit quod unum sit actus et aliud potentia, quæ omnino repugnant divinis perfectionibus. Nec potest dari tertium, scilicet quod ratio divinitatis debeat concipi substrata aliis rationibus; tunc enim esset imperfectior omnibus, et perficeretur per omnes, et conciperetur quasi materialis. Unde, cum concipi non possit ut ratio disparata, nec ut integra, nec ut aliis substrata, necesse est quod concipiatur ut identificata intrinsece et indivisibiliter cuilibet perfectioni. Ergo hujusmodi perfectiones non distinguuntur penes intrinsecas rationes, sed tantum extrinsece penes connotata.

Decimoquarto sic. Idem est judicium de una perfectione quod possit vel non possit coincidere cum ratione divinitatis et de omnibus attributis. Sed si accipiatur una perfectio, statim demonstrari potest quod non addit rationem intrinsecam ad rationem divinitatis; immo est simplicissime eadem ratio indistinguibilis intellectu. Accipiatur enim, exempli gratia, velle divinum. Non est dubium quod æque intrinsece divinitas est volitio, quam intrinsece est volitio illa qualitas quæ est in voluntate; constat autem quod ad rationem intrinsecam illius qualitatis, quæ dicitur volitio, ratio volitionis nihil addit intrinsece, quamvis addat extrinsece transitum super volitum; unde, cum illa qualitas resolvi non possit in duas rationes intrinsecas absolutas, quarum una exprimat propriam quidditatem, altera quidem quidditatem volitionis, manifeste patet quod non erunt duæ rationes in divinitate, quarum una sit quidditas volitionis, alia quidditas divinitatis; immo erit una simplicissima ratio intrinsece, quia divinitas ipsa erit quædam volitio, multo intimius et simplicius quam qualitas illa quæ est in mente volentis; alioquin perfectiones simpliciter magis erunt extrinsecæ divinitati quam creaturis. Et quod dictum est de volitione, potest probari de ratione justitiæ, comparando eam ad qualitatem quæ est in mente justi; et sic de aliis. Ergo omnes perfectiones simpliciter coincidunt intrinsece in rationem divinitatis, nec possunt ab intellectu vere apprehendi ut aliæ rationes a ratione divinitatis, sed per modum ejusdem rationis debent (α) intelligi; et tamen penes extrinseca dicuntur (β) plures, et plura nomina sortiuntur (γ).

Decimoquinto sic. Si voluntas distingueretur ratione absoluta a ratione divinitatis : vel ista distinctio esset in ipsis ex opere intellectus; vel ex natura rei, et sine omni opere intellectus. Sed manifestum est quod primum dari non potest. Licet enim in aliquo composito quantitativo possit immediate acquiri distinctio nullo modo absoluto acquisito, sicut videmus quod lignum dividi potest vel realiter vel per intellectum in duas partes; tamen in re indivisibili dici non potest quod intellectus immediate ponat distinctionem, nisi per hoc quod substernit aliquid, et fabricat aliquid substratum illi distinctioni. Secundum hoc ergo intellectus non poterit perfectiones in divinitate distinguere, immediate fabricando distinctionem, nisi quatenus fabricat rationes substratas illi distinctioni; et per consequens sine opere intellectus non solum non erit ibi distinctio hujusmodi perfectionum vel perfectionalium rationum, immo nec ipsæmet rationes perfectionales sunt ibi. Non ergo erit Deus perfectus, nec justus, nec sapiens, sine opere intellectus; quod est erroneum. — Confirmatur. Quia adeo adhæret distinctio hujusmodi rationibus, quod nec etiam intelligi possunt sine propria unitate. Ex hoc enim quod intelligimus sapientiam, intelligimus eam ut rationem distinctam, ita quod si intrinsece et in recto diceret rationem determinatam et absolutam, impossibile esset eam poni alicubi sine ista distinctione. Unde patet quod nihil est dictu perfectiones istas importare determinatas rationes intrinsece et absolute, et eas esse in Deo, seclusa distinctione, quam postmodum ponit circa eas consideratio intellectus; nullo quidem modo potest super illas immediate addere distinctionem quasi dividendo eas, nisi essent ibi quasi partes in potentia, sicut in continuo videmus.

Nec etiam potest dari secundum, scilicet quod distinctio hujusmodi rationum absolutarum sit in Deo sine opere intellectus. Manifestum est enim quod distinguerentur se totis, cum formalitas et quidditas et realitas sint idem, etiam secundum ponentes formalem distinctionem. Secundum hoc ergo esset in Deo quidam acervus rerum totaliter distinctarum; quod omnino absurdum est. — Confirmatur. Quoniam si essent rationes absolutæ, intellectus totaliter præscinderet unam ab alia, concipiendo totam unam rem distincte, aliam non cognoscendo. Et si talis distinctio esset in re, inevitabile esset quin se totis essent distinctæ ex natura rei, et per consequens totaliter et simpliciter; quod nullo modo stare potest. Relinquitur ergo quod istæ perfectiones non habeant rationes intrinsecas absolutas distinctas a ratione divinitatis factas opere intellectus, aut exsistentes in Deo per se et ex natura rei; et per consequens nec aliquo modo sunt rationes distinctæ intrinsece, sed una simplex ratio divinitatis.

Decimosexto arguitur sic. Quandocumque aliquod prædicatum dicitur de aliquo subjecto cum reduplicatione subjecti, necesse est quod prædicatum includatur intrinsece et in recto in ratione subjecti; et propter hoc ista est vera : homo, in quantum homo, est animal; quia animal intrinsece includitur in ratione hominis et ejus quidditate. Reduplicatio namque denotat prædicatum in esse subjectorum, non per aliquid aliud, sed per propriam rationem.

(α) *debent*. — *debet* Pr.
(β) *dicuntur*. — *dicitur* Pr.
(γ) *sortiuntur*. — *sortiri* Pr.

Sed Augustinus dicit sapientiam in divinis prædicari de essentia cum reduplicatione essentiæ, 7. *de Trinitate*, cap. 2. Ait enim sic : Essentia eo quod est essentia est sapientia. Unde hæc est vera : essentia, in quantum essentia, est sapientia, secundum eum (α); constat enim quod ista duo æquipollent, scilicet eo quo, et in quantum. Verba autem ejus dicuntur quod *non eo Verbum quo sapientia, quia Verbum non ad se dicitur, sapientia vero eo quo essentia;* et subdit rationem : *quia, licet Verbum sit sapientia, non tamen eo Verbum quo sapientia, quia Verbum relative, sapientia vero essentialiter intelligitur.* Ergo necessario ratio divinæ sapientiæ includitur intrinsece in ratione essentiæ, vel ista non est vera : sapientia eo quo essentia. Constat autem quod non includitur in ratione essentiæ per modum partis, cum ratio divinitatis sit simplicissima; ergo necesse est quod totaliter includatur in ea intrinsece et in recto, quamvis extrinsece distinguatur in connotato.

Decimoseptimo arguit sic. Philosophus dicit, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 28), quod *ratio quam significat nomen, est diffinitio.* Sed Augustinus dicit, 6. *de Trinitate*, cap. 4, quod justitia, sapientia, et sic de aliis perfectionibus, substantiam significant; et similiter, lib. 7, cap. 2, dicit quod cum dicitur sapientia aut justitia, in omnibus istis essentia ostenditur et demonstratur. Ergo ratio essentiæ et ejus diffinitio per ista nomina immediate significabitur, secundum Augustinum. Constat autem quod non sunt synonyma. Necesse est ergo quod sic ratio essentiæ importetur per ista, quod cum hoc aliud extrinsecum importetur.

Decimooctavo arguit sic. Nam dicit Augustinus, 6. *de Trinitate*, cap. 1, quod *eadem quippe est virtus et sapientia ;* et cap. 7, dicit quod *eadem est bonitas quæ magnitudo et sapientia, et eadem veritas quæ illa omnia.* Sed manifestum est quod hujusmodi prædicationes in abstracto falsæ redduntur, ex hoc ipso quod aliæ rationes per subjectum et prædicatum importantur. Quod apparet ex hoc quod abstractum significat suam rationem cum præcisione omnis rationis alterius quæ non includitur in ipsa. Humanitas enim est humanitas tantum, secundum Avicennam, 5. *Metaphysicæ*, cap. 1. Quidquid ergo prædicatur de humanitate, denotatur prædicari de ea cum præcisione omnis alterius rationis ab humanitate; et per consequens nulla ratio quæ prædicatur de ea, potest esse præcisa ab ea, immo necessario est inclusa; et si illa sit simplex, necessario est eadem. Cum ergo ratio magnitudinis in abstracto prædicetur de divinitate in abstracto, secundum Augustinum, qui dicit quod ipsa magnitudo est ipsa veritas, et ipsa divinitas est ipsa magnitudo, necesse est quod ratio magnitudinis, quantumcumque præscindatur, includatur in ratione divinitatis, quantumcumque abstrahatur et præscindatur. Includi autem non potest nisi per identitatem. Ergo relinquitur quod rationes omnium perfectionum non sint aliud intrinsece et in recto quam ipsa ratio divinitatis, secundum Augustinum.

Decimonono arguit sic. Quandocumque aliquid est hoc vel illud essentialiter, oportet quod sit ipsum quidditative ac formaliter et diffinitive; alias diffinitio exprimens essentiam non exprimeret quidditatem ; cujus oppositum dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ.* Sed Augustinus ait, libro *de Cognitione veræ vitæ* (cap. 8), quod *ratio veraciter probat Deum esse vitam, sapientiam, et veritatem, et justitiam, et æternitatem essentialiter.* Ergo veraciter probat Deum esse omnia ista quidditative et formaliter ac diffinitive ; et per consequens intrinsece et in recto non est ibi alia quidditas, nec ratio diffinibilis, aut formalitas, nisi divinitas ipsa. — Et si dicatur quod Augustinus intelligit quod est omnia illa essentialiter, quia realiter ; — non valet quidem ; quia quidditas et essentia idem sunt, et per consequens adverbia descendentia inde idem significabunt. Est igitur divinitas omnia ista essentialiter et quidditative.

Vigesimo arguit sic. Impossibile est quod aliquid prædicetur substantialiter, nisi significet substantiam; aut essentialiter, nisi significet essentiam rei ; aut accidentaliter, nisi significet accidens illius rei. Sed Boetius dicit, in libro *de Trinitate* (de prædicatione trium personarum), *veritatem substantialiter prædicari de bonitate et justitia, ac de cæteris omnibus.* Et in fine libri concludit *quod bonitas, justitia, veritas, omnipotentia, substantia, immutabilitas, virtus, sapientia, et quidquid hujusmodi* (α) *excogitari potest, substantialiter de divinitate dicuntur.* Et concludit interrogando : *Hæc si recte et ex fide se habent, ut me instruas peto;* quasi dicere velit quod ista oportet tenere ex fide. Ergo de mente ipsius fuit quod omnes istæ perfectiones significent substantiam et essentiam deitatis (β), et non solum realitatem ipsius, immo et quidditatem, cum non differat realitas a quidditate.

Vigesimoprimo arguit sic. Illa nomina quæ, ne tollant divinam simplicitatem, et compositionem ponant in ea, oportet quod ostendant circa ipsam quid non est (γ), aut aliquid eorum quæ consequuntur naturam vel operationem, talia quidem non addunt ad divinitatem intrinsecam rationem, sed tantum extrinsece connotata, scilicet quid non est, aut habitudinem quamdam, et similia. Sed Damascenus dicit, lib. 1 (*de Fide orth.*), cap. 9 : *quod si Deum*

(α) a verbo *unde* usque ad *eum*, om. Pr.

(α) *hujusmodi.* — Om. Pr.
(β) *deitatis.* — Om. Pr.
(γ) *quid non est.* — *quid non quid est* Pr.

dixerimus increabilem, sine principio, incorporeum, immortalem, æternum, bonum, et similia, et substantiales differentias dixerimus, ex (α) *tot connexus, non simplex erit, sed compositus; quod ultimæ impietatis est* Et ex hoc subdit quod oportet *non singulum eorum significare secundum substantiam; sed : aut quid non est ostendere*, ut per (β) incorruptibilem, incorporeum, invisibilem, significatur quod non incœpit, non corrumpitur, non videtur; *aut ostendere habitudinem quamdam*, ut Dominus, Creator; *aut ostendere aliquid eorum quæ assequuntur naturam et operationem*, sicut bonus, et justus, et sanctus. Ergo de mente ejus fuit quod ista nomina non ponunt circa divinitatem aliquam multiplicem rationem, sed significant eamdem rationem divinitatis, addendo vel apponendo quamdam extrinsecam connotationem. Et est notandum quod ait ista nomina *non significare substantiales differentias, nec secundum substantiam*, per hoc innuens quod non significant res quidditativas additas divinitati.

Vigesimosecundo arguit sic. Illud quod congrue respondetur ad interrogationem factam per quid de aliquo, est de quidditate et formali ratione ejus. Propter hoc enim Philosophus, 1. *Topicorum* (cap. 4), probat quod genus et diffinitio et species prædicantur in quid, pro eo quod respondetur ad interrogationem factam per quid. Et similiter Porphyrius idem dicit. Sed Anselmus, *Monologio* 16, determinat quod *si quæratur quid sit ipsa summa natura, non proprie dicitur quod habeat justitiam, sed exsistit justitia;* ideo, *cum dicitur justa, proprie intelligitur exsistens justitia;* et ideo (γ) *consequitur ut non dicatur qualis sit, sed quid sit.* Et subdit : *Quidquid igitur de illa dicatur* (et loquitur de divinitate), *non qualis vel quanta, sed magis quid sit demonstratur.* — Hæc Anselmus. — Ex quibus patet quod ad interrogationem factam per quid de ipsa divinitate, secundum eum vere respondetur quod est quædam justitia, et quædam bonitas, et quædam vita. Ergo de mente ejus est quod omnia ista essent de quidditate divinitatis. Constat autem quod quidditas (δ) Dei est simplicissima et unitissima; et per consequens omnia attributa sunt una ratio quidditativa divinitatis, nihil addentia intrinsece, sed tantum extrinsece.

Vigesimotertio arguit sic. Nam idem, cap. 17, statim movet quæstionem : *quomodo si illa summa natura fuerit tot bona, non erit composita ex pluribus bonis?* Et subdit respondendo quod *non est plura bona, sed unum bonum pluribus nominibus significatum.* Et subdit quod, *cum nullo modo illa natura sit composita, et tamen omnimode tot illa bona sit, necesse est ut omnia illa non plura sed unum sint, et quodlibet eorum idem est quod omnia, sive simul, sive singula; unde, cum dicitur justitia vel essentia, idem significat una quod alia vel singula et omnia.* Et subdit quod *quidquid essentialiter dicitur de summa substantia, uno modo et una consideratione dicitur.* Et infra : *Illa summa essentia nullo modo sic est aliquid, ut illud idem secundum alium modum vel aliam considerationem sit; quia quidquid aliquo modo est essentialiter, hoc totum est quod ipsa est. Nihil igitur de ea vere dicitur in eo quod qualis vel quanta; sed in eo quod quid est totum accipitur.* — Hæc Anselmus. — Sed constat quod ista vera non essent, si perfectiones attributales importarent aliquas rationes alias a ratione divinitatis, sive rationes illæ quidditativæ essent per operationem tantum, sive ex natura rei inessent. Igitur omnes divinæ perfectiones coincidunt in eamdem rem et rationem divinitatis.

Vigesimoquarto arguit sic. Nam Magister, in 1°, dist. 8, exponens illud Augustini qui dixit eumdem Deum multipliciter dici, ait quod « hoc non dicit propter diversitatem accidentium vel partium, sed propter multiplicitatem et diversitatem nominum quæ de Deo dicuntur, quæ licet multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet naturam divinam ». — Hæc Magister. — Sed hoc non esset verum, si importarent plures rationes intrinsece, sive per considerationem intellectus, sive ex natura rei; tunc enim non significarent naturam divinam sive divinitatem ipsam, sed aliam rationem et aliam quidditatem, cum ratio quam significat nomen sit sua diffinitio. Ergo manifeste patet quod, secundum eum, omnia attributa significarent unam simplicem rationem divinitatis, sive naturæ divinæ, intrinsece et in recto.

Vigesimoquinto arguit sic. Nam Magister hoc dicit expresse, dist. 45, ita ut non indigeat expositione. Ait enim quod « cum dicitur, Deus scit, et, Deus vult, essentia divina prædicatur, et Deus esse nuntiatur. Cum autem additur, omnia, vel, aliquid, aut, aliqua, essentia quidem divina prædicatur non simpliciter et absolute, sed ita ut scientiæ, quæ ipsa est, omnia subjecta esse monstrentur, et voluntati, quæ ipsa eadem est, aliquid vel aliqua subjecta esse dicantur; ut talis sensus fiat : Deus scit omnia, id est : Deus est cujus scientiæ, quæ ipse est, omnia sunt subjecta. » — Hæc ille. — Ubi expresse patet quod Magister fuit hujus intentionis.

Vigesimosexto arguit sic. Si bonitas et sapientia distinguuntur ratione et sunt idem realiter in Deo, hoc dicitur pro tanto, quia de eadem re quæ est bonitas habentur diversæ rationes in intellectu nostro. Sed propter hoc non oportet illam distinctionem ponere. Igitur. Minor patet. Quia, si propter hoc

(α) *ex.* — *et* Pr.
(β) *per.* — Om. Pr.
(γ) *ideo.* — *ratio* Pr.
(δ) *quidditas.* — *divinitas* Pr.

quod (α) de eadem re habentur distinctæ rationes in intellectu diceretur talis res distingui a seipsa, tunc pariformiter divinus intellectus diceretur distinctus a seipso secundum rationem, propter hoc quod alia ratio habetur de ipso dum consideratur ut intelligit Deum, et alia dum intelligit creaturas. Consequens est falsum ; ut patet. Nam articulus Parisiensis 148 sic dicit : Quod alius est intellectus in ratione, secundum quod Deus intelligit se et alia; — Error; quia licet sit alia ratio intelligendi, non tamen alius intellectus secundum rationem.

III. Aliud argumentum Gregorii. — Arguitur sic a quodam (Gregor. de Arim., dist. 8, q. 2, art. 1). Si divina attributa distinguerentur ratione, hoc videretur propter auctoritatem Commentatoris, 12. *Metaphysicæ,* commento 39, dicentis : « In his quæ sunt forma non in materia, dispositio vel dispositum reducuntur ad unum in esse et duo in consideratione; » sunt ergo una res et duo composita ratione vel consideratione. Et ibidem subdit : « Intellectus enim natus est dividere adunata in esse in ea ex quibus componitur. » Et in fine commenti dicit quod « magna est differentia inter ea quæ differunt in intellectu et in esse, et quæ differunt in intellectu tantum ». Et subdit : « Multiplicitas ergo in Deo non est nisi in intellectu, differentia non in esse. » Videretur, inquam, ex hoc, quod Commentator sensisset tales perfectiones esse idem realiter in Deo, sed distingui secundum rationem. Sed hoc non debet movere ad ponendum distinctionem talem. Quia Commentator, in prima auctoritate allegata, accipit dispositionem et dispositum pro subjecto et prædicato propositionis, quæ sunt termini et non res extra; unde dicit ibidem : « cum intellectus componit aliquam propositionem ex dispositione et disposito, in talibus rebus, etc. » Constat autem quod intellectus non componit propositionem nisi ex terminis, et non ex rebus extra. Et antea dicit, ibidem : « Quando fuerit dispositio considerata et dispositum in eis, quæ non sunt in materia, tunc reducuntur ad unam intentionem omnibus modis; et nullus erit modus quo distinguatur prædicatum a subjecto et disposito. » Ecce quod pro eodem ponit subjectum et dispositum, et prædicatum vocat dispositionem. Et in speciali loquitur de propositione in qua de Deo prædicatur terminus concretus : verbi gratia, Deus est vivus, Deus est sapiens. Et est intentio ejus quod in hujusmodi propositionibus subjectum et prædicatum supponunt pro omnino eodem ex parte rei, sub alia tamen et alia ratione; ita quod prædicatum et subjectum differunt ratione, et non (β) sunt nomina synonyma; et quia supponunt pro eodem a parte rei, dicit quod reducuntur ad unum in esse. Est ergo mens ejus quod una res habet duo nomina, scilicet subjectum et prædicatum, et duos conceptus differentes; sed non intendit quod res differat a seipsa ratione, sed solum una ratio ab alia ratione. Similiter, cum dicit quod intellectus est natus dividere etc., non intendit quod rem omnino simplicem intellectus sit natus dividere; sed intendit quod intellectus est natus dividere, id est divisim intelligere, vel divisa esse cognoscere, et divisim significare quæ sunt conjuncta vel adunata in re, sicut materia et forma. Et quod hæc sit ejus intentio, patet; nam, ubi supra, dicit : « Intellectus enim natus est dividere adunata in esse, in ea ex quibus componuntur, quamvis non dividantur in esse, sicut dividit materiam a forma, et formam a composito ex materia et forma. »

IV. Argumenta Henrici, Godofridi, Durandi et aliorum. — Ulterius arguitur. Si divina attributa distinguantur ratione, aut hoc erit per intellectum comparantem divinam perfectionem ad creaturas, aut per intellectum comparantem eam ad intra. Sed neutra pars rationabiliter dari potest. Quod enim non prima pars, probatur, secundum Henricum et alios, novem viis (ut ponit Aureolus, in hac distinctione).

Prima talis est. Deus ab æterno, circumscripta omni creatura, intellexit essentiam suam sub ratione veri, et voluit sub ratione boni. Sed ratio veri et boni et consimiles sunt rationes attributales. Ergo videtur quod in Deo distinguantur per comparationem ad intra, circumscripta omni comparatione ad creaturam.

Secunda talis est. Dato quod non esset possibilis creatura, adhuc Verbum in divinis emanaret per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis. Sed hoc non esset, nisi voluntas et intellectus distinguerentur, alioquin æque emanaret Verbum per modum voluntatis sicut per modum intellectus, si penitus essent idem. Ergo voluntas et intellectus distinguuntur in Deo per comparationem ad intra, et non per comparationem ad creaturas.

Tertia talis est. Ubicumque est reperire majorem differentiam et minorem, ibi videtur quod minor habet ortum a majori. Sed in Deo est realis distinctio personarum, quæ major est quam distinctio attributorum secundum rationem. Igitur ista reducitur ad illam; immo, si prima potest esse in Deo sine comparatione ad creaturam, similiter et secunda.

Quarta talis est. Si attributa distinguerentur per comparationem ad pluralitatem realem eorum in creaturis repertam, Deus non diceretur bonus aut sapiens, et sic de aliis perfectionibus, secundum rationem formalem, sed secundum causalitatem effectivam, utpote quia ista diffundit in creaturis. Sed hoc est impossibile; quia secundum hoc non

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

magis diceretur bonus (α) quam lapis, cum æque creavit lapidem sicut bonitatem creaturæ. Ergo attributa non videntur distingui per comparationem ad creaturas, sed per comparationem ad intra.

Quinta talis est. Fundamenta emanationum non distinguuntur per comparationem ad creaturas. Sed intelligere est fundamentum ipsius dicere (β), et amare est fundamentum spirationis activæ, quibus emanant divinæ personæ. Ergo distinctio amoris et intellectionis accipitur (γ) penes intra, et non per comparationem ad creaturas.

Sexta. Si distinctio istarum rationum non posset assumi nisi ex reali distinctione ipsarum reperta in creaturis, tunc illa quæ non distinguuntur realiter in creaturis, non possunt distingui ratione in Deo. Sed verum et bonum in creaturis non distinguuntur secundum rem, sed tantum ratione. Non ergo distinguerentur in Deo secundum rationem ; quod est falsum, cum sint attributa ; et per consequens falsum est quod distinguantur per comparationem ad extra.

Septima est talis. Imperfectum ortum (δ) habet a perfecto, et non econtra. Sed rationes attributales, prout sunt in Deo, perfectæ sunt ; perfectior enim est sapientia Dei quam quæcumque creata sapientia. Ergo distinctio perfectionum hujusmodi, prout est in creatura, sumit ortum a distinctione secundum rationem quæ est in Deo, et non econtra.

Octava talis est. Causa præcedit effectum. Sed hujusmodi perfectiones, prout sunt in Deo, sunt causæ earumdem, prout sunt in creaturis. Ergo distinctio earum in Deo præcedit earum distinctionem prout in creaturis, nec sumitur ab eis.

Nona talis est. Intellectus divinus potest reducere ad actum quidquid est in potentia in divina essentia, negotiando circa ipsam. Sed licet divina essentia sit simplicissima et apprehensibilis sub ratione simplicissima a divino intellectu, nihilominus ipsa est in potentia ad pluralitatem attributorum. Ergo intellectus divinus, negotiando circa essentiam simplici intelligentia apprehensam, poterit negotiando ad actum reducere multitudinem attributalium rationum. Sic ergo patet quod non potest dari prima pars divisionis positæ.

Sed quod nec secunda pars dari possit, arguitur, secundum Godofridum et Durandum, et alios, decem mediis (ut ponit Aureolus, in præsenti distinctione, quæst. 3).

Primum est tale. Quandocumque aliqua differunt alicubi secundum rem et alibi secundum rationem, differentia eorum secundum rationem accipitur a differentia eorum secundum rem. Dextrum enim et sinistrum in animali differunt secundum rem, secundum rationem vero in columna ; propter quod differentia dextri et sinistri in columna ortum habet ab eorum reali differentia, quam habent in animali ; dextrum enim in columna non dicitur nisi per respectum ad aliquod animal. Sed constat quod justitia, et sapientia, et cætera attributa, inveniuntur in creatura distincta secundum rem, in Deo vero secundum solam rationem. Ergo distinctio eorum secundum rationem sumi debet in eo a reali distinctione eorumdem reperta in creatis.

Secundum est tale. Quia talis est distinctio inter attributa in Deo, qualis est inter dispositionem et dispositum in eo. Habent enim se attributa ad Deum per modum cujusdam dispositionis ; quia videtur disponi divinitas per sapientiam, justitiam, bonitatem. Sed Commentator dicit, 12. *Metaphysicæ*, commento 39, quod cum intellectus intelligit dispositionem et dispositum in Deo, « non intelligit ex eis nomina synonyma, ita quod propositio sit secundum nomen, non secundum intentionem ; sed intelligit ea esse differentia secundum assimilationem, sicut intelligit multa secundum similitudinem ; si enim intellectus non accepisset dispositionem et dispositum in rebus compositis, non posset intelligere naturas earum, nec declarare eas. » Ergo, ex dictis Commentatoris, videtur quod distinctio attributorum accipiatur per intellectum per comparationem ad res materiales, in quibus secundum rem distinguuntur.

Tertium est tale : quod illud quod secundum se est unum simpliciter, si consideretur tantum secundum se, ita habet considerari secundum unam rationem simplicissimam, sicut habet esse unum simplicissimum. Ratio enim rei adæquatur ; ratio quidem albedinis non excedit albedinem, nec e converso. Sed Deus est secundum se simplicissimus et in esse. Ergo habet considerari secundum unam simplicissimam rationem ; et per consequens, si habet considerari secundum plures rationes, erit per comparationem ad extra.

Quartum est tale. Sic videtur esse de distinctione attributorum in Deo, sicut est de pluralitate idearum quæ differunt secundum rationem in eo. Sed pluralitas idearum in Deo sumitur per comparationem ad extra ; quia distinguuntur secundum formas et naturas repræsentatas. Ergo distinctio attributorum accipietur per comparationem ad creaturas.

Quintum est tale. Sic distinguuntur attributa in Deo, sicut intellectus est aptus natus distinctionem ponere in eo quod est idem secundum rem (α). Sed intellectus non est aptus natus ponere distinctionem secundum rationem in eo quod est idem secundum rem, nisi ex aliquibus quæ sunt plura secundum rem ; sicut patet quod rationem generis et differentiæ accipit ex diversis secundum rem, utpote ex apparentibus vel operationibus ; eadem enim albedo concipitur sub ratione coloris ex motione visus, et sub

(α) *bonus*. — Om. Pr.
(β) *dicere*. — *differentiæ* Pr.
(γ) *accipitur*. — *addentur* Pr.
(δ) *ortum*. — *actum* Pr.

(α) *in eo quod est idem secundum rem*. — Om. Pr.

ratione albedinis ex hoc quod est disgregare visum; et similiter rationale et animal differunt in homine per ratiocinari et sentire. Igitur intellectus distinctionem attributorum non concipit in Deo, nisi per comparationem ad aliqua realiter distincta.

Sextum est tale. Ubicumque est pluralitas secundum rationem, ibi requiruntur tria. Primum est res, circa quam est talis pluralitas, tamquam fundamentum omnium rationum, ne intellectus sit vanus. Secundum est aliqua diversitas, ad quam illud unum comparetur; quia ratio unius, secundum quod consideratur in se, non est nisi una. Tertium vero est apprehensio intellectus reducentis in actum circa ipsam rem hujusmodi rationes; quas quidem impossibile est ut reducat, nisi propter diversitatem alibi repertam. Et hoc patet. Tum quia Commentator, 12. *Metaphysicæ*, commento 39, dicit expresse quod si intellectus non accepisset dispositionem et dispositum ubi realiter distinguuntur, non posset intelligere nec declarare naturas earum. Tum quia oportet quod a re ortum habeat quod aliqua res secundum diversas rationes objectivas objiciatur intellectui, et alia non objiciatur; cum vero hoc non habeat ex se res simplicissima, oportet quod hoc habeat quia comparabilis est ad plura, alia vero non est. Tum quia sicut se habet ens rationis ad ens reale, sic se habet pluralitas rationis ad pluralitatem realem; constat autem quod ens rationis habet ortum ab ente reali; et per consequens pluralitas rationis habet ortum a pluralitate reali. Sed constat quod in Deo est tantummodo primum, scilicet fundamentum, quod est omnino unum et idem; non autem est ibi secundum, scilicet pluralitas realis. Ergo intellectus, in accipiendo distinctionem attributorum, oportet quod recurrat ad pluralitatem eorum realem exsistentem in creatis.

Septimum est tale. Intellectus in accipiendo habet se passive. Aut igitur reducitur ad plures conceptiones a re una simplicissima; aut a pluribus rebus correspondentibus illis pluribus conceptionibus alibi quam in illa re simplici; aut ab ipsomet intellectu. Sed non potest dici quod a seipso, cum sit potentia passiva, et idem non reducat se de potentia in actum. Nec reduci potest ab illa re (α) simplicissima; nam ab uno, in quantum unum, non provenit nisi unum. Ergo relinquitur quod reducatur ex distinctione reali alibi; et per consequens distinctionem attributorum secundum rationem accipit intellectus in Deo (β) ex reali distinctione eorumdem reperta in creatura.

Octavum est tale. Omnis distinctio rationis aut consequitur intellectum simpliciter apprehendentem, aut intellectum componentem et dividentem. Sed omnis distinctio rationis in intellectu apprehendente simplicia, ortum habet a reali distinctione mediorum, puta specierum, vel saltem actus intelligendi.

(α) *re.* — Om. Pr.
(β) *in Deo.* — *inde* Pr.

Similiter omnis distinctio rationis in intellectu componente et dividente, ortum habet ex hoc quod prædicatum non convenit subjecto in quantum hujusmodi; certum est autem quod semper convenit nisi (α) propter distinctionem realem eorumdem; unde sapientia, in quantum divina, est justitia; in generali autem, non, eo quod alicubi realiter distinguitur. Ergo omnis distinctio rationis ortum habet a distinctione reali; et per consequens ex pluralitate attributorum reperta secundum rem in creaturis, sequitur eorumdem distinctio secundum rationem in Deo.

Nonum est. Distinctio rationis, nisi sit vana et falsa, oportet quod habeat fundamentum in re, licet sit ab intellectu completive. Sed distinctio attributorum est secundum rationem, nec habet in divina essentia sufficiens fundamentum; quod patet ex hoc quod ipsa nullo modo est plures, nec actu nec formaliter, sicut claret, nec potentia seu virtualiter. Si enim nihil præter Deum esset, nec esse posset, attributa nec essent plura virtualiter; pro eo enim dicuntur virtualiter contineri in Deo, quia in creaturis diffunduntur et participantur distincta realiter; ex hoc enim dicimus quod Deus continet unitive et (β) virtualiter ac eminenter perfectiones repertas in creatis; et ita, si non essent saltem possibiles creaturæ, nulla esset in Deo continentia virtualis. Ergo relinquitur quod differentia attributorum secundum rationem non habeat (γ) sufficiens fundamentum in Deo, nisi comparetur ad creaturas.

Decimum est tale. Nihil imperfectionem includens est absolute in divinis, sed solum in comparatione ad creaturas; sicut patet de divina essentia, quæ habet rationem ideæ, quæ dicit quid limitatum, et per consequens quodammodo imperfectum, ex habitudine ad creaturas. Sed distinctio attributorum quamdam imperfectionem includit, quia quamdam limitationem divinæ perfectionis, quæ in se illimitata est. Distinctio etiam per absoluta videtur importare imperfectionem. Non sic autem distinctio per relationes, quia relatio non dicit perfectionem nec imperfectionem. Ergo distinctio attributorum non accipietur in Deo nisi per respectum ad creaturas. Sic ergo patet quod neutra pars præfatæ divisionis dari potest, etc.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Sequitur responsio ad argumenta ista facta ante oppositum et post oppositum.

Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta contra primam conclusionem dicitur.

(α) *nisi.* — Om. Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *habeat.* — *esset* Pr.

Ad primum quidem negatur minor. Distinctio enim personarum divinarum non præsupponit distinctionem intellectus et voluntatis in Deo. Licet enim Filius producatur per modum intellectus vel naturæ, non autem Spiritus Sanctus, sed potius per modum voluntatis, ante omnem actum intellectus negotiantis circa distinctionem attributorum divinorum, non tamen (α) sequitur ex hoc quod intellectus et voluntas distinguantur in Deo ante omnem actum intellectus; sed sufficit quod ante omnem actum intellectus, sit intellectus in Deo, et sit voluntas in Deo, realiter et formaliter, seu in actu, et quod res quæ est intellectus et voluntas, scilicet divina essentia, sit intellectus et voluntas, non ex hoc quod intellectus sit voluntas, nec ex hoc quod voluntas sit intellectus, sed ex hoc quod utrumque supereminenter continet. Hoc solo enim posito, aliquid convenit ei ut ipsa est intellectus, quod non convenit ei ut est voluntas, scilicet esse principium quo gignitur Verbum. Hoc autem non infert distinctionem aliquam actualem in divina essentia, sed solum est signum non (β) limitationis ipsius ad aliquem modum perfectionis et continentiæ supereminentis perfectionum in creaturis distinctarum; quia non solum habet in se modum perfectionis, qui competit intelligenti ut intelligens est, immo modum perfectionis qui competit voluntati ut volens est. Conceditur tamen quod istud bene infert quod in divina essentia, ante omnem actum intellectus, est inchoata distinctio rationis attributorum, sicut linea inchoatur in puncto, et relatio in fundamento, et signum in signato.

Ad secundum dicitur quod aliquod productivum esse ejusdem rationis potest dupliciter intelligi. Primo modo, quia est limitatum ad certum modum perfectionis specificæ, ita quod est taliter perfectum et non alio modo : utputa si aliquod productivum esset intellectus et non voluntas, aut econtra. Secundo modo, quia licet non sit limitatum ad aliquam speciem perfectionis, immo sit penitus illimitatum ad omnem modum et genus et speciem perfectionis, tamen non habet aliquam pluralitatem aut diversitatem rationum perfectionalium in actu, et sic remanet unum, et indivisum, et idem in perfectione et ratione perfectionis. Tunc dico quod ante omnem actum intellectus, essentia divina est unius rationis secundo modo, non autem primo modo. Dico ulterius quod productivum unius rationis secundo modo, cujusmodi est essentia divina, potest esse determinatum ad certam pluralitatem productionum, scilicet intellectus et voluntatis. Nec valet probatio, quia procedit de productivo unius rationis primo modo.

Ad tertium dicitur quod non concludit nisi quod ante omnem distinctionem factam per intellectum, Deus est beatus, et intelligens, et volens. Sed hoc concesso, non sequitur quod intelligere et velle differant in Deo.

Ad quartum negatur minor. Dico quod bene stant simul quod omnis perfectionis modus sit in Deo, et quod divinæ perfectiones nullo modo differant in Deo sed sint omnino idipsum quod divinitas. — Nec valet prima improbatio hujus. Dico enim quod in Deo non est nisi una perfectio illimitata et extra genus, nec est in mundo nisi una perfectio simpliciter, vocando perfectionem simpliciter, actum cui nullus modus perfectionis deest, nec aliqua imperfectio adest; et illa est divina essentia. Sunt tamen multæ perfectiones simpliciter in creatis ad alium sensum, vocando scilicet perfectionem simpliciter, actum qui secundum suam rationem nullam includit imperfectionem, licet in quantum hujusmodi non includat omnem perfectionem, ita quod talis actus secundum suam rationem melior est omni actu qui habet rationem oppositam ; et isto modo esse intelligentem dicit perfectionem simpliciter, quia melius est esse intelligentem quam esse non intelligentem. — Similiter nec valet secunda improbatio, ut patet. Conceditur enim quod in creaturis non est aliqua perfectio simpliciter primo modo; sed ratio non probat quin perfectio simpliciter secundo modo sit in creatura. — Similiter inanis est tertia improbatio. Licet enim actus limitatus ad genus vel speciem portet secum distinctionem ab omni actu qui secundum suam rationem (α) est alterius speciei, sicut sapientia quæ est in genere a justitia quæ est in genere, non tamen oportet quod hoc sit verum de actu illimitato. Et ideo intellectus divinus non requirit separationem a divina voluntate; quia divinus intellectus non solum est intellectus, immo est voluntas, et sapientia, et justitia, et sic de cæteris. Et ista solutio conformis est ei quod dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 1um, ubi sic ait : « Nulla substantia quæ est in genere potest esse relatio; quia est diffinita ad unum genus, et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiæ, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet illud quod est relationis in ea inveniri. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito de actu extra genus, sicut ipse dicit de substantia extra genus. — Similiter cassa est quarta improbatio. Fundatur enim in ista consequentia falsa : in Deo sunt dictæ perfectiones; ergo sunt ibi diffinitiones earum, ad hunc sensum quod sapientia quæ est in Deo sit diffinibilis. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5, Dionysius dicit, 2. cap. *de Divinis Nominibus*, quod « *divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in seipsa exsistentia præaccipit; et ideo ex diversis convenienter laudatur et nominatur. Simpliciter* (β)

(α) *tamen.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *simpliciter.* — *et similiter* Pr.

dicit, quia perfectiones quæ in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum ejus simplicem essentiam. *Incircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum diffiniat. » — Hæc ille. — Similiter, 1 p., q. 13, art. 5, dicit sic : « Cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens dicitur de creatura, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem diffinitionis ab aliis : puta cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod intellectus vel voluntas, prout est in creaturis, sit quid diffinibile, et per nomen suum circumscriptibile, non tamen cum dicitur de Deo; nec enim hoc nomen, voluntas, nec ratio vel diffinitio quam significat, diffinit voluntatem Dei, sed relinquit eam incomprehensam et indiffinitam, licet illa diffinitio sit similitudo quædam divinæ voluntatis, deficiens tamen et inadæquata. — Ultima denique improbatio nulla est. Licet enim in Deo sit ratio sapientiæ, et ratio intellectus etc., non tamen oportet quod quælibet ratio ibi habeat talem unitatem, qua sit indivisa in se et divisa ab aliis rationibus ante opus intellectus. Tum quia tales rationes non sunt subjective in Deo, sed in intellectu creato, licet sint in Deo ut in exemplari quodam quodammodo et fundamentaliter; et ideo, sicut istæ rationes sunt ibi ante considerationem intellectus fundamentaliter, ita tales unitates et distinctiones sunt ibi fundamentaliter, scilicet distinctio rationis, in actu autem (α) in intellectu distinguente unam perfectionem ab alia. Tum quia, concesso quod ibi sit actualiter ratio bonitatis et ratio voluntatis ante actum intellectus, vocando rationem bonitatis non ipsam conceptionem formatam per intellectum, sed illud quod correspondet ei in Deo, tunc diceretur quod ibi non est nisi unica ratio; et ideo non probatur ex hoc quod ibi sint multæ unitates secum ferentes distinctiones. — Ad illud Avicennæ de æquitate, dicitur quod æquitas diffinibilis non est nisi ~~equinitas~~; et ita dicitur de omni quidditate. Verumtamen in divinis non est proprie diffinitio, nec cognoscimus quid est diffinitive.

Ad quintum dico quod Deum distincte concipere intuitive bonitatem suam et justitiam suam potest dupliciter intelligi. Primo modo sic quod Deus concipiat et intueatur bonitatem suam et justitiam suam habere distinctionem ad invicem ex natura rei, ut (α) videat in quo una differt ab alia, vel quod alia intuitione intueatur unam et alia aliam. Et si minor isto modo intelligatur, neganda est; et arguens petit illud quod est in principio. Secundo potest illud intelligi sic quod Deus intelligit et intuetur quamlibet suam perfectionem non confuse, nec solum in universali, immo in ultima actualitate, licet sua cognitio non sit universalis nec particularis. Et sic conceditur minor, scilicet quod Deus intuetur distincte suam bonitatem, et distincte suam veritatem, et sic de aliis. Sed ad hunc sensum negatur major; non enim oportet quod illo modo quo (β) videntur distincte, sint distincta ex natura rei.

Ad sextum dico quod major distinguenda est. Aliquod enim prædicatum potest alicui subjecto dupliciter convenire : uno modo, sic quod insit toti et totaliter, sic quod non potest inveniri res eadem subjecto quin illi prædicatum insit; alio modo, quia prædicatum inest toti subjecto sed non totaliter, quia licet insit ei, tamen aliqua res est eadem subjecto, cui non inest prædicatum. Et sicut distinctum est de inesse, ita potest distingui de suo opposito, scilicet non inesse, vel negari; aliquod enim prædicatum potest negari ab aliquo subjecto toto et totaliter, et potest negari de toto sed non totaliter. Ista autem distinctio forte raro habet locum, ubi subjectum est quid limitatum ad genus vel speciem; sed ubi est quid illimitatum et extra genus, distinctio multum valet. Dico tamen in proposito, quod si major argumenti intelligatur sic, scilicet quod in quocumque signo contradictoria prædicata conveniunt aliquibus, pro eodem signo sunt multa et distincta; si, inquam, intelligitur quod contradictoria eis isto modo conveniunt, quod unum contradictoriorum convenit isti toti et totaliter, et aliud convenit illi toti et totaliter, modo præexposito, certe tunc oportet quod illa substantia, quibus contradictoria dicto modo conveniunt, distinguatur non solum ex natura rei, immo realiter. Sed si unum contradictoriorum convenit isti subjecto toti, licet non totaliter, et aliud contradictorium convenit illi subjecto toti, sed non totaliter, non oportet quod pro eodem signo hoc subjectum distinguatur ab illo aliqua distinctione reali; immo sufficit quod sint distinguibilia per intellectum, et non actu distincta. Tunc dico quod minor intellecta ad sensum in quo major conceditur, est falsa. Licet enim hæc contradictoria, esse principium generandi, non esse principium generandi, conveniant intellectui et voluntati divinæ, non tamen aliquod illorum convenit intellectui aut voluntati totaliter; nam licet

(α) *autem.* — *aut* Pr.

(α) *ut.* — *et* Pr.
(β) *quo.* — *quæ* Pr.

sit verum quod intellectus est principium generandi Verbum, non tamen est ita quod quidquid est idem intellectui sit principium generandi Verbum; nam Spiritus Sanctus est idem intellectui, et similiter Filius, et similiter voluntas, justitia, et hujusmodi, quibus non convenit dictum prædicatum; et ita, licet illud conveniat subjecto, non tamen totaliter. Eodem modo dicitur quod hoc prædicatum, non esse (α) principium generandi Verbum, licet conveniat voluntati, non tamen totaliter. Ista solutio tenet in divinis, si consimile argumentum fiat de essentia divina et de relatione, sic arguendo : Ante omnem actum intellectus contradictoria eis conveniunt, quia essentia est tres personæ, relatio non est tres personæ, essentia non generat, Pater generat, et cætera. Patet enim quod, dato quocumque prædicato, quod convenit essentiæ et negatur de relatione vel persona, tale prædicatum non convenit essentiæ toti et totaliter, nec aliquid conveniens relationi vel personæ negatur de essentia tota et totaliter. Et si dicatur quod essentia et relatio differunt ex natura rei, et ideo prædicata contradictoria realia eis possunt convenire; dicitur quod responsio non valet. Sicut enim tu dicis quoad hoc quod prædicata contradictoria realia dicta de aliquibus arguunt distinctionem eorum ex natura rei, nec sufficit distinctio rationis; ita ego dicam quod non sufficit aliqua distinctio minor distinctione reali, nec tu plus poteris arguere contra me quam ego contra te. Dico igitur, ut prius, quod prædicata contradictoria convenientia aliquibus totis et totaliter arguunt inter illa distinctionem realem; sed si illis conveniant non totaliter, nullam distinctionem arguunt in re, sed solum in intellectu actualem vel potentialem. Sciendum tamen quod aliqua esse distincta secundum rationem dicuntur, non solum quia actualiter distinctio eorum fabricata est per intellectum, sed quia fundamentum dictæ distinctionis est in re, scilicet illimitatio ad genus, et plena perfectio, et universalitas in actualitate. Unde, sicut nullo intellectu considerante, tamen lapis et lignum sunt distinctarum rationum et specierum, quia adhuc habent sufficiens fundamentum illarum rationum et intentionum; ita divina voluntas et intellectus possunt dici distincta secundum rationem ab æterno, quamvis tunc nullus intellectus formet distinctas rationes de illis. Unde, propter debilitatem dictæ distinctionis, sufficit eam esse in potentia ad hoc quod denominet aliqua esse distincta. Unde aliqua differunt specie et genere, nulla re exsistente quæ sit actualiter genus aut actualiter species. Et similiter sciendum quod, secundum Petrum de Palude, distinctio rationis potest dici esse actu ab æterno; quia ad hoc quod entia rationis sint in actu, sufficit quod actualiter intelligantur. Cum igitur Deus ab æterno intelligat omnem distinctionem factibilem per intellectum creatum, et omnes conceptus formabiles (α) de sua essentia, ideo attributa dici possunt ab æterno distincta secundum rationem non solum distinctione potentiali, immo distinctione actuali rationis, scilicet intellecta a Deo. Et illa distinctio, licet sit actualius quando formantur distinctæ rationes per intellectum creatum de divinis attributis, quia tunc non solum est actu ut intellectum in intelligente, quo modo est ab æterno in Deo, immo est actu sicut in proximo fundamento, scilicet in rationibus formatis per intellectum creatum; tamen ipsa est actu ab æterno, ut intellecta a Deo, nec est alicubi subjective, sicut nec aliquod ens rationis. Sciendum etiam quod, proprie loquendo, cum alterum contradictoriorum nihil ponat in rerum natura, cum sit negatio, nec sit extremum oppositionis nisi secundum rationem, et nec illa oppositio sit extra animam in actu, cum non habeat duo quædam extrema realia; ideo improprie dicitur quod contradictoria conveniant aliquibus, circumscripta omni consideratione intellectus, nisi fundamentaliter et in potentia. Unde, sicut extrema illius oppositionis sunt duo per intellectum divinum vel creatum, ita quod illa oppositio est actu per intellectum, sic etiam quod illa duo extrema, ut duo sunt et ut opposita sunt, conveniant aliquibus. Et ita contradictoria non exigunt in illis de quibus dicuntur, vel quibus conveniunt, majorem distinctionem quam rationis; sicut et illorum oppositio est per intellectum in actu. Contradictoria enim, in quantum hujusmodi, sola ratione distinguuntur; non enim negatio realiter distinguitur ab aliquo, proprie loquendo, quia distinctio realis est habitudo realis, et requirit saltem realitatem in quolibet extremo. Sic ergo patet quod argumentum istud est satis debiliter fundatum.

Ad septimum dicitur quod nulla perfectio quæ sit in Deo formaliter, est diffinibilis, cum nec sit in genere, nec habeat differentiam, nec sit quid finitum entitative. Unde sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 3 : « Ratio, inquit, sapientiæ quæ de Deo dicitur, est illud quod concipitur de significatione hujus nominis, sapientia, quamvis ipsa divina sapientia diffiniri non possit. » — Item, dist. 22, q. 1, art. 1, ad 2um, exponens illud Augustini : *Deus qui omnem formam subterfugit, intellectui pervius esse non potest,* sic dicit : « Quantamcumque formam intellectus concipiat, Deus subterfugit illam sui eminentia (β). Si enim intellectus noster apprehendat sapientiam, ipse Deus in sapientia sua excedit omnem sapientiam a nobis intellectam. » Et ideo concludit quod non est pervius intellectui nostro, ita quod in ipsum ire possit perfecte comprehendendo. Propter quod etiam Diony-

(α) *esse.* — *ens* Pr.

(α) *formabiles.* — *formales* Pr.
(β) *sui eminentia.* — *sua essentia* Pr.

sius dicit quod quidquid de ipso affirmamus, potest etiam de ipso negari; quia non competit sibi secundum hoc quod nos intelligimus et nomine significamus, sed excellentius. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod nullum attributum, secundum quod est in Deo, est diffinibile. Dico tamen quod bonitas habet aliam rationem a ratione intellectus; illa autem ratio non est diffinitio dictæ bonitatis, sed quædam imperfecta similitudo.

Et si arguitur de illa ratione sicut arguitur de diffinitione; respondet sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 8, art. 2, ubi postquam arguit, loco 11, sic dicendo : « Relatio et essentia differunt saltem ratione in divinis; sed ubi est diversa ratio sive diffinitio, est diversum esse, quia diffinitio est oratio indicans quid est esse; ergo aliud erit esse substantiæ, et aliud esse relationis in divinis; ergo relatio et substantia differunt secundum esse, et ita realiter, » respondet : « Dicendum, inquit, quod in divinis nullo modo est esse nisi essentiæ, sicut nec intelligere nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita et unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est quod aliud sit esse relationis, et aliud essentiæ. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est quid aliquid est. Unde duæ rationes unius rei non demonstrant duplex esse ejus, sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est (α); sicut de puncto potest dici quid est sicut principium et finis. » — Hæc ille. — Ita dicam in proposito de attributis, quod duæ rationes attributorum dicunt quid est res; nec tamen sequitur quod dicant duo esse, vel duas quidditates, præsertim quando neutra ratio perfecte dicit quid rei, sed solum quid nominis; cujusmodi est in proposito. Nam, cum bonitas divina sit divina essentia, si aliqua diffinitio dicens perfecte quid rei daretur de divina bonitate, illa comprehenderet in se rationes omnium perfectionum divinarum; sed ratio bonitatis in qua concipimus Deum, licet perfecte exprimat quid nominis bonitatis, non tamen quid est res quam dicimus bonitatem in Deo; diffinitiones ergo quas intellectus noster format ad intelligendum divinam perfectionem, non sunt proprie diffinitiones divinarum perfectionum, nec rationes perfectæ ipsarum; sicut nec aliquod nomen a nobis impositum est proprie nomen Dei, loquendo de concretis attributalibus. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 7, art. 5, ad 5um, exponens illud quod dicitur in libro *de Causis :* Causa prima non nominatur nisi nomine causati primi, quod est intelligentia, sic ait : « Deus nominatur nomine sui causati; quia nomen quod sui causati substantiam significat, sibi non potest attribui diffinitive secundum quem modum nomen significat. Et sic hoc nomen, quamvis aliquo modo conveniat ei, non tamen convenit ei (β) ut nomen ejus, quia illud quod significat nomen est diffinitio; causato vero convenit ut nomen ejus. » Et ibidem, nono loco, arguit sic : « Significare substantiam est significare hoc, et nihil aliud, secundum Philosophum, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 9). Si ergo hoc nomen, bonum, significat divinam substantiam, nihil erit in divina substantia quod non significetur hoc nomine, sicut nihil est in humana substantia, quod non significetur hoc nomine, homo, etc. » Et respondet : « Ratio, inquit, ista procedit de eo quod significat substantiam diffinitive vel circumscriptive; sic autem nullum istorum nominum significat divinam substantiam. » — Hæc ille.

Ad octavum negatur consequentia. Nec valet probatio. Dico enim quod, licet quælibet ratio seu quilibet conceptus attributalis significet totam divinam essentiam et perfectionem, non tamen totaliter eam repræsentat, nec quidquid est in re; sicut conceptus bonitatis repræsentat perfectionem divinam totam, id est non solum partem ejus, sed non repræsentat eam totaliter, quia non repræsentat intellectum, nec relationes, quæ sunt in Deo. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 28, art. 2, ad 3um, sic ait : « Si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequitur quod esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliud se habens; sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio major est quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen (α) dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectiones. » — Hæc ille. — Et q. 13, art. 4, ad 2um : « Rationes, inquit, plures horum nominum, scilicet attributalium, non sunt cassæ quasi vanæ; quia omnibus eis correspondet unum simplex, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum. » — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 6.

Et si dicatur quomodo stant ista simul, quod unus conceptus repræsentet divinam essentiam totam, et tamen non repræsentet quidquid est divina essentia; et si non repræsentet quidquid est divina essentia, igitur aliquid repræsentat et aliquid non; et ita divina essentia continet in se multa absoluta distincta realiter, et sic non est summe simplex; dicitur quod ista consequentia non valet : iste conceptus, puta ratio sapientiæ, repræsentat aliquid quod est divina essentia, et non repræsentat aliud, scilicet intellectum divinum; ergo intellectus quem non repræsentat et sapientia quam repræsentat sunt duæ res realiter distinctæ; sicut non sequitur : in divinis est res

(α) a verbo *unde* usque ad *sicut* exclusive, om. Pr.
(β) *non tamen convenit ei.* — Om. Pr.

(α) *relativum vel quodcumque aliud nomen.* — Om. Pr.

quæ generat, et est ibi res quæ non generat, igitur res ista et illa realiter distinguuntur ab invicem, scilicet persona et essentia. Similiter, si sic dicatur : ratio bonitatis non repræsentat quidquid est Deus, igitur in Deo est aliquid aliud quod repræsentatur per aliam rationem, v. g. sapientiæ, et illa sapientia est aliud a divina bonitate; — dico quod consequentia non valet; sicut non sequitur : non omnis res quæ est Pater generat, ergo in Patre est alia res ab illa quæ generat; non enim concluditur ibi alietas realis, sed rationis.

Ad nonum dicitur quod si Augustinus alicubi dicat magnitudinem divinam et veritatem divinam esse æquales, exponendum est negative, scilicet quod non sunt inæquales. Similiter dico quod cum illatio, probatio, demonstratio, sint actus intellectus, ex talibus non potest argui distinctio in rebus; sicut si ex hoc quod Socrates est animal infertur quod Socrates est substantia, non potest concludi quod animal distinguatur a substantia Socratis.

Ad decimum negatur minor. Divinitas enim non dicitur *pelagus substantiæ infinitæ* propter aliquam distinctionem absolutorum in ipsa, sed quia est illimitata, non conclusa in genere vel specie, sed omnium generum perfectiones unitissime includens. Sicut enim dicit sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 6) : « Deus, quamvis sit esse tantum, non oportet quod ei deficiant reliquæ perfectiones et nobilitates; immo habet omnes perfectiones quæ sunt in omnibus generibus; propter quod dicitur perfectum simpliciter, ut dicunt Philosophus et Commentator, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 21); sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est quia omnes illæ perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. » — Hæc ille. — Ex quo sequitur quomodo Deus dicitur habere multas perfectiones : quia scilicet suum esse indistinctum ex natura rei æquivalet omnibus perfectionibus possibilibus haberi; et omnis modus perfectionis, qui potest alicui convenire, convenit ei per illud simplex esse, puta : intelligere, vivere, velle, esse, et sic de aliis.

Ad undecimum dicitur quod, concesso quod proprietates nominum sunt in Deo, non habetur adhuc quod sint distinctæ in Deo; sicut licet perfectiones omnium generum sint in Deo, non tamen una distinguitur ab alia in Deo.

Ad duodecimum dicitur sicut ad nonum.

Ad decimumtertium respondet Gregorius de Arimino (1. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 2) : « Dico, inquit, quod ista ratio ita deducitur ad probandum tantam esse distinctionem perfectionum attributalium, quanta est personarum divinarum ad invicem; quod arguens non concederet. Dico tamen quod Augustinus non fecit prædictam comparationem, attendens distinctionem minorem vel majorem personarum ad invicem quam bonitatis et sapientiæ Patris, sed attendens majorem similitudinem ad esse partem et componere. Certum est enim quod in creaturis tales perfectiones magis habent rationem partis et componibilis, quam supposita subsistentia; et tamen in Deo non componunt, nec sunt partes; multo minus ergo personæ ipsæ sunt partes aut componunt. » — Hæc Gregorius. — Sanctus Thomas vero, 1. *Sententiarum*, dist. 19, in expositione litteræ, sic ait super dictis verbis Augustini : « Videtur, inquit, quod Augustinus arguat a majori affirmando. Magis enim videtur quod in una persona simplicitas inveniatur quam in duabus simul acceptis. Respondeo dicendum quod est locus a majori; quia Augustinus in una persona Patris accipit ea quæ sunt diversa secundum rationem, ut sapientiam, virtutem, et hujusmodi, sed in duabus personis accipit hoc quod est unum secundum rationem, scilicet divinam naturam, quæ secundum numerum multiplicari non potest. » — Hæc ille. — Et intendit, ut videtur, quod Augustinus non intendebat nisi istam consequentiam : sicut in una persona Patris inveniuntur plura attributa, ut bonitas et sapientia et hujusmodi, ita in natura divina inveniuntur plures personæ; sed Pater non dicitur esse compositus ex pluribus attributis sicut ex partibus, quia simplex est; ergo pari ratione, quia natura divina est simplex, non erit composita ex personis sicut ex partibus. Et hoc exprimit sanctus Thomas, in eadem expositione litteræ. — Posset etiam dici quod Augustinus intendebat sic arguere : Qualitates in creatis majorem compositionem faciunt cum illis in quibus sunt, quam relationes cum fundamento; sed in divinis perfectiones significatæ nominibus qualitatum non faciunt aliquam compositionem cum supposito in quo sunt, nec ad invicem; ergo nec relationes cum essentia divina.

Ad decimumquartum dicitur quod ille qui poneret significata nominum perfectionalium non habere aliquid correspondens a parte rei in Deo, destrueret dicta Doctorum. Similiter, qui poneret omnia ista nomina idem significare et eodem modo, destrueret dicta Doctorum; quia tunc ista nomina : bonus, sapiens, essent synonyma; et ista propositio esset formalis : voluntas est intellectus, sicut ista : voluntas est voluntas. Sed ille qui ponit quod in Deo correspondet idem omnino simplex omnibus istis nominibus, sed non eodem modo, utpote quia justitia significat talem rem mediante isto conceptu, et sapientia significat eamdem rem mediante alio conceptu (nomen enim prius significat conceptum quam rem, ut dicitur 1. *Contra Gentiles*, cap. 35), non destruit dicta sanctorum. Nec habet dicere quod ista sit formalis, justitia est sapientia, propter diver-

sitatem rationum significatarum per subjectum et prædicatum.

Ad decimumquintum dicitur quod ex natura rei non plus est eadem divina essentia sibi ipsi, quam sit eadem sapientiæ vel voluntati. Nec valet probatio. Licet enim duo conceptus formarentur de sapientia et essentia, unicus vero de essentia, hoc non provenit ex parte rei quod res ita exigat intelligi, sed quia intellectus noster intelligit Deum ex creaturis; et sicut in creaturis ad intelligendum sapientiam alium conceptum format quam ad intelligendum sapientem essentiam, ita etiam facit cum intelligit Deum. Cujus causam assignat sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 4 : « Ratio, inquit, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionales perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas; quæ quidem perfectiones in Deo præexsistunt simpliciter et unitæ, in creaturis vero accipiuntur diversæ et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptionibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte repræsentatum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, sicut creaturæ ex quibus cognitionem accipimus, per aliam perfectionem assimilantur Deo ut est sapiens, et per aliam ut est vivens; ita intellectus noster alia conceptione concipit Deum ut sapientem, et alia ut viventem. Addo etiam quod, posito quod intellectus Deum in se videret et non ex creaturis, adhuc plures rationes formare posset de essentia et sapientia Dei, non autem de sapientia; quia licet ex parte rei non sit actu major identitas aut distinctio inter sapientiam et essentiam, quam inter sapientiam et sapientiam, tamen sapientia et essentia divina natæ sunt dividi in intellectu creato, et distinctim participari in creatis; non sic autem essentia et essentia, vel sapientia et sapientia. Unde istud non arguit quod extra intellectum creatum sit aliqua talis non identitas, aut distinctio actualis inter prædicta, sed solum radix et fundamentum distinctionis; quæ quidem non est actualiter extra intellectum, sed in intellectu. Sicut quidditas lucens in phantasmate est intelligibilis in potentia; quæ potentia non reducitur in actum in phantasmate, sed in intellectu; similiter natura specifica est extra intellectum universalis in potentia; quæ potentia non reducitur ad actum extra intellectum, sed in intellectu. Sic in proposito. Licet enim in Deo nulla sit potentia distans ab actu vel reducibilis ad actum, tamen distinctio inter attributa est in divina essentia in potentia activa objectali, ita quod illud objectum est causativum talis distinctionis in intellectu creato limitato, mediate, vel immediate : immediate quidem, cum intellectus immediate recipit ab illo objecto diversas impressiones; mediate vero, cum intellectus recipit ex creatis diversas impressiones, quæ sunt variæ similitudines Dei. Sicut enim perfectiones, quæ sunt formaliter in creaturis, erant in potentia in (α) prima causa a qua processerunt, ita hujusmodi rationes perfectionum præexsistunt in Deo in potentia activa objectiva. Sicut tamen Dei omnipotentia cum res produxit non dicebatur de potentia reduci in actum, sed solum dicitur quod res quæ prius erat in Deo in potentia postea est in actu; et hoc quia res creata non est actus divinæ potentiæ sed effectus; ita nec debet dici quod in Deo sit aliqua potentia ad distinctionem, quæ reducatur in actum, sed solum quod distinctio rationum prius erat causaliter in Deo, et postea est in actu in intellectu creato. Et hoc generaliter est verum de omni potentia quæ nihil recipit dum illud quod erat potentialiter in eo postea est in effectu. Unde non debet dici quod in phantasmate sit potentia ad pluralitatem, quæ reducatur in actum per intellectum agentem; sed quod universale est potentialiter in phantasmate, et actualiter in intellectu possibili. Et ita intelligo supradicta.

Ad decimumsextum dico quod divina attributa possunt distingui per intellectum divinum, et per intellectum creatum. Sicut enim dicit Petrus de Palude, « quinque modis dicuntur aliqua distincta ratione. Primo, quando ab invicem distinguuntur diversa entia rationis, ut chimæra dicitur distingui a tragelapho, et hujusmodi figmenta, et secundæ intentiones, ut species differt a genere. Quia enim differunt, et non realiter, cum non sint res, oportet quod differant ratione. Et hoc rationabiliter; quia, sicut differunt re, quæ sunt diversa entia in re, consimiliter differunt ratione diversa entia rationis. — Secundo, quando unum ens reale simpliciter distinguitur a seipso, secundum quod diversis conceptibus formalibus comprehenditur ab intellectu; sicut anima in quantum vegetativa, sensitiva, et intellectiva, secundum quæ alia et alia sibi attribuit intellectus. Si enim dicuntur differre re, quæ habent diversas formas reales, pari modo differunt ratione, quorum sunt diversi conceptus formales non materiales; ut si bis vel ter eadem res sub eodem conceptu concipiatur; quia, sicut materia non distinguit in rebus, sed forma, ita nec conceptus materialis, sed formalis, in distinctione rationis. — Tertio, quando una res uno conceptu intelligitur ut plures, sive comparando illam ad diversa, ut centrum ad lineas progredientes ex eo, vel tendentes ad ipsum; sive ad idem diversimode, ut punctum ad circulum, ut principium ad finem; sive idem ad seipsum, ut dicendo, homo est homo, vel, homo est idem sibi ipsi. Sed ad duo prima membra hujus tertii princi-

(α) *in.* — *a* Pr

palis videntur reduci secundus modus principalis et tertium membrum hujus tertii modi; quia ex hoc res forte est conceptibilis pluribus conceptionibus et rationibus quia est comparabilis diversis rebus, vel uni diversimode, et comparatio unius rei ad seipsam diversorum comparationem coexigit. Ratio autem hujus est : quia ex quo intellectus utitur una re sicut uteretur pluribus rebus, quantum ad intellectum res est plures, et sic distinguitur ratione. — Quarto, quando intellectus judicat aliquid unum re esse plura ratione : non judicans plura re, quia tunc esset falsus; nec judicans plura ratione, quæ etiam sunt plura ratione, quia iste intellectus non faceret pluralitatem rationis, sed supponeret; sed si videns rem esse comparabilem ad plura, vel esse conceptibilem pluribus modis, non tunc comparet eam nec concipiat per illos modos, sed ex hoc quod videat eam sic comparabilem vel conceptibilem, ex hoc ipso judicet eam plures ratione, tunc facit eam plures ratione, cujus dicere est facere. Nec est intellectus falsus, quamvis non sit plures ratione, sed tunc fit; et ita dicendo rem esse plures, facit eam plures; sicut Deus, cujus dicere est facere, res dixit, et factæ sunt; sicut cum dico : hoc est corpus meum, dicendo fit illud quod est verum; nec est falsum : quia in talibus practicis, non ex eo quod res est, oratio est vera, sed ex eo quod per orationem res fit, est oratio vera ex entitate rei quam facit et non supponit; et sermo est subjectus intentioni, quæ est significare non quod res præexsistat, séd quod significando fiat. — Quinto, quando res, quæ aliquo prædictorum modorum est plures potentia solum, fit (α) entia plura actu; quia plura esse rationis potest res habere, sicut plura esse accidentalia. Illa, inquam, pluralitas apprehenditur in actu ab aliquo intellectu, sine hoc quod judicetur plures aut concipiatur diversis conceptibus; hoc ipso, illa pluralitas, sive haberet prius esse sive non, jam habet esse actu; quia ad esse actuale pluralitatis rationis requiritur quod actu cadat super rem ille actus rationis qui facit eam plures; sicut materia, ex hoc quod potest habere plures formas, non est distincta actu per aliquem actum possibilem, sed solum per illum qui est actu; sed quia ad esse actuale entium rationis sufficit esse cognitum, si etiam non esset aliqua ratio formaliter plurificans aliquid ratione secundum aliquem modum quatuor prædictorum, si tamen illis modis cessantibus res apprehenditur ut plurificabilis illis modis, ex hoc ipso solo pluralitas habet esse cognitum, et per consequens est actu. » Tunc subdit dictus doctor quod « primus modus distinctionis rationis non est in Deo, qui est ens verissimum; sed secundus est in Deo per comparationem ad intellectum creatum, non autem divinum, qui unico conceptu rem cognoscit. Tertius autem et quartus sunt in Deo, indifferenter per comparationem ad intellectum divinum vel creatum; quia uterque potest una re uti ut plures, et ex hoc vel alio judicare eam plures. Quintus vero proprie est in Deo quoad intellectum divinum, qui omnem pluralitatem possibilem et actualem maxime comprehendit. » — Hæc ille. — Patet ergo quod attributa divina distinguuntur ratione per comparationem ad intellectum divinum et creatum similiter.

(α) *fit.* — *vel* Pr.

Tunc ad primam improbationem primæ partis, dicitur quod procedit ex falsa imaginatione, ac si nos diceremus quod per intellectum distinguentem attributa secundum rationem, causantur in Deo perfectiones attributales; quod nullus nostrum somniavit. Et ideo illud argumentum bene concludit quod intelligere et alia attributa sunt in Deo non per opus intellectus; sed non probat quin Deus per suum intelligere distinguat attributa sua, quorum unum est intellectio sua, quæ et si non facit se, tamen distinguit se et alia secundum rationem, quinto modo distinctionis supra positæ. — Secunda similiter probatio non valet. Tum quia supponit prioritatem inter intellectum divinum et suum intelligere; quod non est verum, si intelligatur prioritas ex natura rei. Tum quia fundatur in ista falsa consequentia : prius est intellectus quam intelligere; ergo intelligere non distinguit intellectum ab aliis attributis. Quæ consequentia nulla est; quia intellectus noster, qui est posterior anima intellectiva, distinguit eam a sensitiva et vegetativa. Bene tamen sequitur : intelligere præsupponit intellectum; igitur per suam intellectionem Deus non habet intellectum. Sed non sequitur quin per suum intelligere Deus distinguat intellectum suum ab aliis attributis. — Similiter improbatio secundæ partis, scilicet quod attributa distinguantur per intellectum creatum, non valet. Cum enim dicitur quod nullus respectus rationis potest esse perfectio simpliciter, nec quid formaliter infinitum etc.; conceditur; sed nihil est ad propositum. Non enim dico quod attributa facta per intellectum sint respectus rationis. Tum quia non dico quod intellectus faciat attributa, sed solum quod distinguit ea, formando diversas conceptiones de illis, vel alio modo superius dicto; quo facto insurgunt multi respectus rationis attributorum ad intellectum. Non enim perfectiones divinæ per illud idem sunt in Deo per quod distinguuntur, cum eorum distinctio sit per extrinseca, scilicet per conceptus eorum in intellectu creato, vel per intelligere divinum, quod eis quodammodo accidit, in quantum non est ratione sapientiæ aut justitiæ quod intelliguntur in actu.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta

quæ primo loco inducuntur contra secundam conclusionem, respondetur negando consequentiam ibi factam, scilicet : attributa distinguuntur ratione; ergo distinguuntur realiter, nec sunt eadem res. Tunc ad probationem consequentiæ potest dici dupliciter. Primo, quod consequentia ibi facta non valet, scilicet quia (α) non sequitur : nulla res distinguitur ratione a seipsa; ergo quæcumque distinguuntur ratione non sunt eadem res. Et si arguatur sic : In divinis, secundum te, sapientia distinguitur ab essentia secundum rationem, sed sapientia est secundum rem ipsa essentia, igitur idem distinguitur a seipso secundum rationem ; est ibi fallacia accidentis, quia prima est per se, secunda per accidens. Unde, sicut non sequitur : risibile est passio hominis, sed risibile est homo, ergo homo est passio hominis; ita nec sequitur : sapientia est attributum essentiæ vel distinguitur ab essentia, sed essentia divina est sapientia, ergo essentia divina est attributum essentiæ vel distinctum ab essentia secundum rationem; quia hoc prædicatum, distingui ab essentia, convenit sapientiæ non quantum ad illud in quo conveniunt, sed quantum ad illud in quo distinguuntur; et quia unum istorum quodammodo accidit alteri in quantum non est de ratione illius; ideo, cum prædicatum conveniens sapientiæ ut distinguitur ab essentia attribuitur essentiæ, est fallacia accidentis. Unde, secundum istam solutionem, nunquam esset concedendum quod aliquid distinguatur secundum rationem a seipso; quia nec sapientia distinguitur a seipsa secundum rationem, nec essentia, nec aliquid. Potest tamen concedi quod aliquid distinguitur secundum rationem ab aliquo a quo non distinguitur secundum rem, scilicet sapientia divina ab essentia.

Potest tamen aliter dici ad probationem dictæ consequentiæ, sequendo modum communem loquendi, quod consequens in secunda consequentia illatum est verum, scilicet quod idem distinguitur a seipso secundum rationem, dummodo bene intelligatur ut expressum est. Tunc dicitur

Ad primam ejus improbationem quod prima consequentia ibi facta non valet, scilicet ista : si eadem res distinguitur ratione a seipsa, tunc aliqua ratio esset ejus, quæ non esset ejus. Et quando probatur : quia omne illud quo aliquid etc.; dico quod omne illud quo aliquid ab aliquo distinguitur, est unius illorum et non amborum eo modo quo distinguuntur, sed potest esse utriusque illorum alio modo considerati. Unde, sumpta una re quæ distinguitur secundum rationem a seipsa, puta quæ habet duas rationes, sicut idem punctus habet rationem principii et rationem finis, idem distinguitur a seipso secundum rationem; et conceditur quod punctum ut principium distinguitur a seipso ut est finis; quapropter ratio principii est ejus uno modo, et non ejus alio modo considerati. Est quidem ejus, in quantum consideratur ut una res fundans utramque rationem et conceptum; est etiam ejus, ut comparatur ad lineam sequentem; sed non est ejus, ut comparatur ad lineam præcedentem quam terminat. Ratio enim principii non est ejus in quantum est finis, nec in quantum terminat lineam, nec ut distinguitur a principio; sed est ejus in quantum est res quædam cui convenit esse principium et finem, vel in quantum comparatur ad hoc vel illud. Et sic de cæteris quæ distinguuntur ratione a seipsis; non sequitur quod aliqua ratione eadem sit istius, et non sit istius; sed solum quod aliqua ratio convenit ei uno modo, et non alio modo. Res enim quæ habet plures rationes, in quantum est sub una et correspondet illi, non est ejus alia ratio : sicut anima Socratis, ut est intellectiva, non est sensitiva; nec æquus, ut æquus est, est bonus vel unus; quia æquitas non est nisi æquitas, secundum Avicennam, 5. *Metaphysicæ*, c. 1.

Ad secundam improbationem ejusdem consequentis dicitur breviter, quod talis res a seipsa ratione distincta, est plura in esse intellecto vel objectivo, vel secundum esse quod habet in anima; et potest dici plures ratione secundum esse quod habet in anima; sicut idem punctum, ut intelligitur sub ratione finis et principii, est plures ratione secundum esse quod habet in anima. Et cum improbatur ista pars, quia ens reale non est aliquod ens, nec aliqua entia rationis, etc.; dico, sicut ibidem dicitur, quod res, secundum esse quod habet extra, non est ens rationis; sed secundum esse quod habet in intellectu distinguente, nihil prohibet eam dici plura entia rationis. — Similiter ad aliud quod ibi tangitur, dico quod res realis non potest mutari in ens rationis, sic quod ejus esse reale fiat esse rationis; sed nihil prohibet quin eadem res habeat solum esse reale ante intellectionem, et post intellectionem habeat esse reale et esse rationis, scilicet esse intellectum simul et semel. — Ad illud quod additur, scilicet quod sola entia rationis sunt plura per intellectum, dicitur ut prius, quod eo facto quo res habet plures rationes aut conceptus in anima, ipsa potest dici plures ratione secundum esse cognitum vel objectivum quod habet in anima. Nec iste modus loquendi est novus, sed est evangelicus; unde Joann. I. dicitur : *quod factum est, in ipso vita erat* etc. Quod exponens Magister, 1. *Sentent.*, dist. 35, dicit : « Ex hoc sensu omnia dicuntur esse in Deo vita, et omne quod factum est dicitur esse vita in ipso : non ideo quod creatura sit Creator, vel quod ista temporalia essentialiter sint in Deo; sed quia in ejus scientia sunt, quæ vita est. » Item Anselmus, in suo *Monologio*, c. 34, dicit quod creatura in Creatore est creatrix essentia. Item sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 8 : « Intelligere Verbi est suum esse, et similiter similitudo ipsius; unde similitudo crea-

(α) *quia*. — Om. Pr.

turæ in Verbo est vita ejus. Similiter etiam similitudo creaturæ est quodammodo ipsa creatura, per illum modum quo dicitur quod anima est quodammodo omnia; unde ex hoc quod similitudo creaturæ in Verbo est productiva et motiva creaturæ in propria natura exsistentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse producat, in quantum scilicet producitur in esse, et movetur a sua similitudine in Verbo exsistente. Et ita similitudo creaturæ in Verbo est quodammodo creaturæ vita. » Item, 1 p., q. 18, art. 4, dicit : « Vivere Dei est ejus intelligere. In Deo autem idem est intellectus, et quod intelligitur, et ipsum ejus intelligere. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere seu vita ejus. Unde, cum omnia quæ sunt facta, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt vita divina. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod res intellecta, ut est in intelligente, est ipsa species intelligibilis, vel ratio, aut conceptus, aut intentio intellectus; quod clarius dicit, 4. *Contra Gentiles,* cap. 11 : « Intellectum, inquit, ut est in intelligente, est intentio intellecta et verbum. » Et ideo illa quæ conveniunt tali intentioni quæ est in intellectu, ut intentio est, possunt dici de re cujus est intentio; ita quod, si intellectus multos conceptus formet de una re, talis dicitur esse plures et distincta et multiplex secundum rationem, hoc est secundum esse quod habet in intellectu; immo ipsum potest dici multæ rationes, sicut dicitur vita in Deo, ut intelligitur a Deo, secundum quod dictum est. Iste est modus loquendi Anselmi, *Monologio,* c. 36 : *Nulli,* inquit, *dubium est creatas substantias multo aliter esse in seipsis, quam in nostra scientia. In seipsis namque sunt per ipsam suam essentiam; in nostra vero scientia, non sunt earum essentiæ, sed earum similitudines. Restat igitur ut tanto verius sint in seipsis quam in nostra scientia, quanto verius alicubi sunt per suam essentiam quam per suam similitudinem. Cum ergo ex hoc constet quod omnis creata substantia tanto verius est in Verbo, id est in intelligentia Creatoris, quam in seipsa, quanto verius exsistit creatrix quam creata essentia : quomodo comprehendat mens humana, cujusmodi sit illud* (α) *dicere et illa essentia.* — Hæc ille. — Item Commentator, 12. *Metaphysicæ,* commento 51 : « Vere, inquit, possumus dicere quod scientia est res scita, sicut de annulo et artificiali; dicimus enim quod forma artificialis, quæ est in materia, et quæ est in mente artificis, est eadem; quanto magis debet esse quibus materia non admiscetur, et non est nisi forma et essentia significans esse rei. » — Hæc ille. — Et 7. *Metaphysicæ,* commento 23, dicit sic : « Quidditates sunt exsistentes in anima; dicitur enim sanitas de forma quæ est in anima, et de habitu qui est in corpore; et ambo sunt idem. » Et infra dicit : « Manifestum est quod forma artis dicitur duobus modis : unus est forma quæ est in anima; et alius est illa quæ est extra animam; et sunt idem : v. gr. quoniam sanitas dicitur de intellectu sanitatis quæ est in anima, et de sanitate exsistente in corpore. » Et concludit quod « diffinitio sanitatis quæ est in anima, est sanitas in rei veritate ». — Hæc ille. — Item Augustinus, *super Joannem,* homilia 8, dicit quod *cum scribimus litteras, facit eas primo cor nostrum, et deinde manus nostra. Litteræ fiunt* (α) *primo a corde, deinde a corpore nostro; easdem autem litteras facit cor nostrum et manus : numquid* (β) *alias cor, alias manus? Easdem quippe facit, sed non consimiliter; cor enim facit eas intelligibiliter, sed manus visibiliter. Ecce quomodo fiunt eadem dissimiliter.* — Hæc ille.

(α) *cujusmodi sit illud. — cujus illi sit* Pr.

Similiter cum arguens improbat hunc modum loquendi : aliquid est plures secundum rationem; dico quod licet non sit proprie dictus, tamen iste est admissibilis : aliqua res est multiplex secundum rationem, immo multæ rationes secundum quod est in intellectu. Et tunc cum quærit quomodo intelligo istud; dico quod prima pars divisionis suæ conceditur, scilicet quod cum dicitur res multiplex secundum rationem, sensus est quod res sit plures, et distinguitur per opus intellectus, qui, formando diversas rationes de re, dividit rem, non secundum esse quod habet in se extra intellectum, sed secundum quod est in intellectu per suam similitudinem. Quod enim intellectus facit de similitudine rei, dicitur facere de illa re ut est in intellectu. Ideo dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 13, ad 2um, quod « quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens accipiendum est non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud est enim esse rei in seipsa, et esse rei in anima; utputa si dicam : si anima intelligit (γ) aliquid, illud est immateriale, intelligendum est quod est immateriale secundum (δ) quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. » — Hæc ille. — Sic in proposito, si sic dicatur : anima multipliciter concipit lapidem, igitur lapis est multiplex; consequens intelligendum est de lapide secundum esse quod habet in intellectu. Et similiter cum dicitur : per operationem intellectus lapis fit multiplex, ergo intellectus dividit lapidem in plura; conceditur consequens, secundum esse lapidis in intellectu.

Cum ulterius improbatur iste modus loquendi : lapis est plura entia secundum rationem objective vel in esse objectivo; et arguitur sic : aut intelligis, etc.; dico quod intelligimus quod eadem res, sic est obje-

(α) *fiunt. — sunt* Pr.
(β) *numquid. — non quod* Pr.
(γ) *intelligit. — intendit* Pr.
(δ) *esse. — Ad.* Pr.

ctum plurium rationum, quod eadem realitas objiciatur cuilibet illarum, sed neutra illarum rem perfecte comprehendit. Et ideo quælibet illarum rem quodammodo partitur et dividit, tangendo rem totam sed non totaliter; ita quod objectum ita varie terminat actum intellectus, ac si essent diversa objecta; et ut dictum est, illud objectum ex hoc quod bis vel duobus actibus objicitur, bifurcatur in anima. Et sic do primum membrum divisionis, scilicet quod objectum unius rationis est aliud ab objecto alterius, ut sunt in anima. Et similiter concedo secundum membrum, quod objectum unius est objectum alterius, et non aliud, secundum esse quod habet extra animam. Et cum arguis : quia tunc non est distinctio aut pluralitas nisi in conceptibus, etc.; dico quod eo ipso quod conceptus sunt diversi formaliter et per essentiam, res cujus sunt conceptus plurificatur per suam similitudinem, et ut est in anima objective. — Et sic patet quod illa secunda improbatio dicti consequentis non valet.

Ad tertiam improbationem respondetur sicut ibidem respondebatur. Quando enim intellectus rem quæ est una secundum essentiam distinguit in plures rationes, illa res secundum unam rationem est distincta et alia et non ipsa a se secundum aliam rationem; et hoc, secundum esse in anima. Sicut enim una ratio non est alia, ita res exsistens in anima per unam, fit non ipsa et non eadem sibi exsistenti in anima per aliam; sicut punctus ut principium, non est punctus ut finis. — Et cum quæritur quid intelligo dum dico res secundum suam rationem; dico quod non intelligo aggregatum ex re et ratione; sed intelligo nudam rem, non secundum esse quod habet extra, sed secundum esse quod habet (α) in anima. Ut enim dixi, diversitas rationum redundat in diversitatem rerum ut sunt in anima; sicut dicit Aristoteles, 4. *Physicorum,* particula 104, *quod Socrates diversatur, cum fuerit in domo, et cum fuerit in foro; quoniam ipsum esse in diversis locis facit diversitatem.* Ubi Commentator, com. 104 : « Translatum cum accipitur in se erit unum, et cum recipitur in respectu ad diversa loca, in quibus est apud suam translationem, erit diversum secundum diversitatem prioris et posterioris, et accidet ei numerus; unde sophistæ dicunt quod si Socrates est aliud in foro ab ipso in domo, ergo Socrates est idem et alius. Et intendit quoniam si non esset hic aliqua pluralitas, non possent sophistice accipere ipsum esse plura simpliciter. Et dicendum est quod Socrates est idem quodammodo, et hoc est secundum subjectum, et diversum alio modo, scilicet secundum diffinitionem. » — Hæc ille. — Ita in proposito, objectum plurium rationum est unum quodammodo, scilicet secundum subjectum, et est plura alio modo, secundum quod habet esse in alia et alia ratione sui, vel in alia et alia specie apud intellectum.

Ad quartam improbationem dico quod rem distingui a seipsa ratione, potest utroque modo intelligi, secundum quod ratio quandoque sumitur pro potentia animæ, et quandoque pro conceptu animæ. Si enim ratio primo modo sumitur, tunc dico quod res distinguitur ratione a seipsa effective, id est ab intellectu qui effective objectum distinguit tanquam agens diversas conceptiones ejusdem rei, et per consequens dans rei duplex esse rationis, ac per hoc distinguit eam in plura, juxta illud Commentatoris, 12. *Metaphysicæ,* com. 39 : « Intellectus innatus est dividere adunata in esse. » Non tamen intellectus distinguit rem dando ei duplex esse reale, nec consequenter faciendo de ipsa duas res. Si vero sumitur ratio secundo modo, dico quod res distinguitur a seipsa ratione, formaliter et non effective. — Et cum quæritur an ratio illa sit formale distinctivum extrinsecum, etc.; dico quod est distinctivum intrinsecum quantum ad esse rationis. Ratio enim illo modo est intrinseca rei intellectione, cum sit ipsa res in esse intellecto; non autem est ei intrinseca quantum ad esse extra animam, nec illo modo est ejus formale distinctivum, immo nec distinctivum. Est ergo ejus intrinsecum, illo modo quo est distinctivum; et illo modo quo est sibi extrinsecum, non est distinctivum (α).

Ad quintam improbationem negatur consequentia prima; nec est argumentum a majori. Non enim oportet quod si res dicitur distingui ad distinctionem rationum formalium de ipsa conceptarum, quod similiter diversæ qualitates in re formaliter exsistentes ipsam distinguant. Et causa diversitatis est : quia, ut sæpe replicatum est, ratio in anima est ipsa res in esse intelligibili quod habet in anima. Et hoc iterum ponit sanctus Thomas, *Quodlibet* 8, q. 2, art. 2, sic dicens : « Species intelligibilis est quodammodo quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, et non secundum esse naturale secundum quod est in rebus. » — Hæc ille. — Non sic autem est de albedine, aut de dulcedine. Verumtamen sanctus Thomas, *de Malo,* q. 2, art. 6, ad 12um, dicit quod « idem pomum est multiplex quale propter diversitatem coloris (β) et saporis, licet sit idem quale propter unitatem subjecti. » — Probationes autem factæ in argumento non valent. Non quidem prima; quia, ut dictum est, diversæ res in pomo non sunt ullo modo ipsum pomum, nec in esse reali, nec in esse intellecto; cujus oppositum est de rationibus; et ideo accidentia pomi non sic distinguunt pomum sicut diversæ rationes ejus in anima. Nec tertia probatio valet; quia hic non loquimur de divisione aut transmutatione secundum esse reale. Nec

(α) *habet.* — Om. Pr.

(α) *non est distinctivum. — et non est distinctivum* Pr.
(β) *coloris. — odoris* Pr.

secunda; quia esse in re vel extra rem nihil facit, nisi quoad distinctionem realem; et tamen falsum supponit, quia ratio animæ illo modo quo distinguit eam, non est extra rem, immo est res ipsa quodammodo. — Ad confirmationem dico quod non habeo pro inconvenienti quod res duplici ratione visa, sit multiplex in esse cognito; sed illa distinctio non est formalis, sed solum materialis, si visiones illæ sint unius speciei.

Ad sextam improbationem negatur consequentia; nec habet aliquam apparentiam. Constat enim quod ratio non est apta habere multiplex esse reale, sicut res est apta habere multiplex esse rationis; et ideo non oportet quod si aliquod ens reale distinguitur a seipso ratione, quod ideo a simili aliqua ratio, vel ens rationis, distinguatur a seipso secundum rem. Tunc ad primam probationem consequentiæ, dico quod res non minus est ipsa sola et non alia secundum esse reale, quam ratio sit ipsa ratio; sed tamen res, posita in esse rationis, potest esse non ipsa, posita in alio esse. — Ad aliam probationem dico quod assumit unum manifeste falsum, scilicet quod distingui ratione sit proprium entis rationis. Nam constat quod homo et asinus, qui sunt res, distinguuntur ratione; et similiter Socrates et Plato sunt idem ratione specifica; quam identitatem Philosophus vocat, 10. *Metaphysicæ,* particula 10, *identitatem secundum diffinitionem,* et particula 1, vocat *identitatem secundum intelligentiam.* Sic ergo patet quod falsum est illud consequens, scilicet quod impossibile est eamdem rem a seipsa distingui secundum rationem. Verumtamen, ut prædixi, alia via facilior posset teneri, quæ dicebat quod nunquam concedendum est quod aliqua res distinguatur ratione a seipsa, licet concedatur aliqua esse idem realiter et distingui secundum rationem. Unde, sicut non sequitur : A et B distinguuntur realiter, et A et B sunt eadem res, ergo eadem res distinguitur realiter a seipsa; nam totum antecedens est verum in divinis de Patre et Filio; isti enim distinguuntur realiter, et cum hoc sunt eadem, scilicet divina essentia, nec tamen illa res, scilicet essentia, distinguitur realiter a seipsa; sic nec in proposito sequitur : bonitas et sapientia distinguuntur ratione, et ista sunt una et eadem res, igitur una et eadem res distinguitur ratione a seipsa. Tene quam volueris.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra eamdem conclusionem, **ad primum** quidem dicitur negando minorem, et

Ad primum ejus probationem dicitur quod si ista probatio valeat, æque probabit quod nullum decem prædicamentorum, saltem substantia nec aliqua ejus species, dicit determinatam rationem principaliter et in recto; quia substantia in recto dicit ens, et quælibet species substantiæ in conceptu suo includit substantiam, ac hoc in recto. Unde consequentia primæ probationis nulla est, et fundatur in falso, scilicet quod ens non dicat aliquam determinatam rationem quæ sic est ratio ista quod non alia; hoc enim falsum est, ut dictum fuit alias, et argumenta in oppositum soluta. Fundatur etiam in alio falso. Supponere enim videtur ista ratio, et multæ sequentes, quod cum dicimus conceptum entis includi in aliorum conceptibus, quod sicut uno modo ratio constituitur ex distinctis vocibus, ita conceptus attributi vel alicujus inferioris ad ens constituitur ex diversis qualitatibus; quod non est verum. Conceptus enim hominis est similitudo hominis, et est simplex qualitas, sicut conceptus substantiæ, licet contineat virtualiter conceptum generis et differentiæ; et ita dico de conceptu sapientiæ et substantiæ. Et ideo false imaginatur quod illius conceptus sapientiæ, una pecia sit quid determinatum, et alia pecia sit determinativa ejus. Unde sapientia dicit unum conceptum, qui est una simplex qualitas, licet æquivaleat in repræsentando duobus conceptibus, quorum unus esset confusus, scilicet conceptus entis vel qualitatis, et alius determinativus illius conceptus confusi. Supponit etiam aliud falsum in toto processu, scilicet quod aliud sit ratio, et aliud conceptus.

Ad secundam probationem distinguitur major. Si enim intelligatur de coincidenti per prædicationem, negatur major, et conceditur minor. Quia ratio sapientiæ coincidit cum ratione qualitatis, quia prædicatur de qualitate; coincidit etiam cum ratione substantiæ in Deo, quia prædicatur de ea. Si autem major intelligatur de coincidentia per omnimodam identitatem, ita quod aliqua ratio nunc sit hæc ratio, nunc illa, conceditur major, et negatur minor. Non enim ratio sapientiæ nunc est ratio adæquata accidentis, nec ratio substantiæ; sicut nec ratio animalis nunc est ratio hominis solum, nunc ratio asini. Intelligit enim iste ita esse de sapientia, ac si animal non diceret aliquam rationem aut conceptum præter conceptus suarum specierum, sed conceptus hominis diceretur conceptus animalis, et idem de conceptu asini, et quod ab illis conceptibus non abstraheretur aliquis tertius communis illis; quod est falsum. Et eodem modo falsum est, si ita imaginetur de sapientia. — Et cum dicit quod illa qualitas in anima sapientis, in quantum est talis qualitas, etc.; falsum est; immo non facit hoc per rationem qua qualitas, sed per aliam, qua scilicet est sapientia. Et idem dico de divinitate. Et quia ipse non probat oppositum, non dico amplius, sed solum quod essentia et qualitas non faciunt aliquem esse sapientem, nisi in quantum sunt fundamentum talis tertiæ rationis.

Ad tertiam dicitur quod ille conceptus sapientiæ communis Deo et creaturæ, nec est communis eis accidentaliter, nec proprie quidditative. Verumtamen dico quod aliquem conceptum prædicari de Deo quidditative, contingit dupliciter. Uno modo, quia dicit

et significat divinam essentiam, quæ est quidditas Dei; et hoc modo multi conceptus communes possent dici de Deo et creaturis quidditative. Sicut enim ait Augustinus, 7. *de Trinitate,* Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid aliud de illa simplicitate dixeris quo ejus substantia significetur. Item Boetius, *de Trinitate* (cap. 4), dicit quod *cum quis alia prædicamenta præter relationem in divinam verterit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam; sicut justus, etsi qualitatem significare videatur, tamen significat substantiam.* Item Anselmus, secundum quod allegat arguens, dicit talia nomina responderi ad quæstionem factam per quid. Et isto modo loquendi de communi quidditative loquitur sanctus Thomas, 1 p., q. 3, art. 5. Ait enim quod « genus significat naturam rei, cum prædicetur in eo quod quid » ; ubi videtur velle quod illud quod significat naturam, prædicatur in eo quod quid. Alio modo potest prædicari quidditative, quia non solum significat substantiam quocumque modo, sed diffinit vel comprehendit eam, vel repræsentat eam, sicut est in se; et isto modo nulla ratio fabricata ab intellectu prædicatur de eo in quid. Unde Damascenus, l. 1, c. 9 (*de Fide orth.*) : *Oportet,* inquit, *singulum eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quamdam ad aliquid eorum quæ assequuntur naturam vel operationem.* Et isto modo exponit eum sanctus Doctor, 1 p., q. 13, art. 2; et *de Potentia Dei,* q. 7, art. 5, ad 1um; et 1. *Sentent.,* dist. 22, q. 1, art. 4, ad 4um. Tunc igitur concedendo, ad sensum prædictum, quod conceptus sapientiæ sit communis quidditative Deo et creaturis, dico ad primam probationem in oppositum quod consequentia non valet, scilicet quod illa ratio sic communis esset genus ad Deum; quia genus oportet prædicari in quid secundo modo, scilicet comprehendendo conceptum speciei, ita quod nihil importetur per speciem quin importetur implicite per genus, ut dicitur *de Veritate;* sic autem non est de sapientia respectu Dei, nec de quocumque conceptu creato, ut dictum fuit in conclusione. — Ad aliud ejusdem probationis dicitur quod consequentia non valet. Illa enim ratio sapientiæ quam habet intellectus noster, non est univoca Deo et creaturæ, sed analoga; imo nec est perfecta ratio Dei, sed quædam similitudo imperfecta et deficiens; nec sufficit ad hoc quod sit univoca quod prædicetur in quid illo modo primo, sed oportet quod secundo modo prædicetur in quid. — Tertia etiam probatio non valet. Concedo enim quod de ratione sapientiæ, quam habet intellectus noster, prædicatur qualitas quidditative tamquam genus de sua specie, et hoc secundum quod sapientia prædicatur de creatura; « non tamen est genus ejus secundum quod de Deo prædicatur, eo quod qualitas, in quantum hujusmodi, dicitur ens eo quod inhæret (α) aliqualiter in subjecto. Sapientia autem et justitia non ex hoc nominantur, sed magis ex aliqua perfectione, vel ex aliquo actu. Unde talia veniunt in divinam prædicationem secundum rationem differentiæ, et non secundum rationem generis. » Verba sunt sancti Thomæ, *de Potentia Dei,* q. 7, art. 4, ad 2um. Nec sequitur quod cum prædicantur de Deo, sit falsa prædicatio, remoto genere; quia non univoce prædicantur de Deo et creatura, ut idem dicit ibidem, ad 3um. — Et sic patet ad tertiam probationem minoris primæ rationis.

Ad quartam conceditur prima conditionalis, sed negatur minor. Quid autem sit dicendum ad probationem ejus, patuit in quæstione de vestigio.

Ad quintam dicitur sicut ad *primam.*

Ad sextam negatur major, loquendo de prædicari quidditative primo modo; sed conceditur secundo modo; tunc autem nihil est ad propositum.

Ad septimam dico quod tam ratio relativa potest esse communis Deo et creaturæ, quam absoluta. Exemplum primi est de ratione boni; exemplum secundi de ratione justi. Et quando probatur quod non ratio relativa; dico quod relatio importata per nomen boni est relatio rationis, secundum quod dicit sanctus Doctor, *de Veritate,* q. 1, art. 1, ubi dicit quod bonum addit super ens respectum rationis, scilicet convenientiam ad appetitum, sicut verum addit respectum rationis ad ens, scilicet convenientiam ad intellectum. Item, q. 21, art. 1, dicit quod verum et bonum super intellectum entis addunt respectum rationis, scilicet respectum perfectivi. Verum enim dicit perfectivum secundum rationem speciei tantum, et non secundum esse naturale rei; sed bonum dicit perfectivum alterius, non solum secundum esse speciei, sed secundum (β) esse quod habet in rerum natura; primo modo enim intellectus perficitur a rebus, sed secundo modo perficitur res a suo fine. Hoc supposito, dico quod attributum bonitatis dicit respectum rationis; nec tamen sequitur quin dicat perfectionem simpliciter, ut arguit adversarius. Nam, secundum quod dicit sanctus Doctor, *de Veritate,* q. 21, art. 6 : « Aliquod nomen potest importare respectum dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen, pater, vel filius, aut paternitas ipsa. Quædam vero dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad significandum respectum tantum; sicut hoc nomen, scientia, est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur respectus, non autem ad significandum ipsum respectum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat, non quia ipsum nomen boni significet ipsum respe-

(α) *inhæret.* — *in hoc et* Pr.
(β) *secundum.* — Om. Pr.

ctum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum ipso respectu. » — Hæc ille. — Hoc supposito, dico quod si bonum diceret respectum primo modo, conceditur quod non diceret perfectionem simpliciter; sed dicit respectum secundo modo; ideo non obstat quin dicat perfectionem simpliciter, non quæ sit ille respectus rationis, sed illud ad quod consequitur respectus. Bonum enim dicit perfectissimum secundum esse, ita quod ratio boni includit ens in actu perfecto; et tunc sequitur respectus, quem etiam importat nomen boni. Quod autem bonum includat ens in actu perfecto, dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 5, art. 1, 3 et 5. — Nec valet etiam illud quod dicit, quod hujusmodi respectus rationis fiunt ab intellectu, etc. Ad hoc respondetur quod consequentia nulla est. Nam nullus est ita demens, qui dicat quod Deus sit formaliter bonus per rationem fabricatam a nostro intellectu, nec per respectum fabricatum ab intellectu nostro, vel consequentem ejus operationem; sed Deus est formaliter bonus per bonitatem quæ est in Deo. Illam tamen bonitatem intellectus non potest concipere, nisi concipiendo divinam essentiam et respectum ejus ad aliquid sicut perfectivi ad perfectibile. Cujus causa est: quia intellectus noster concipit Deum ex creaturis, in quibus nihil concipitur ut bonum, nisi per illum modum; non ergo Deus perfectus est per conceptus nostros, sed per essentiam suam. Et ideo, cum dicimus: Deus formaliter sapiens est per rationem sapientiæ, non intelligimus quod per illum conceptum quem nos habemus de sapientia, Deus sit formaliter sapiens, sed per essentiam suam ut nata est fundare istum conceptum et rationem; et hoc est, sub aliis verbis, quod ratio sapientiæ non facit Deum formaliter sapientem secundum esse quod habet in intellectu, sed secundum esse quod habet in Deo. — Et per hoc etiam patet responsio ad illud per quod vult probare quod attributa non dicant rationem absolutam.

Ad secundum principale conceditur conclusio, scilicet quod tota res divinæ perfectionis concipitur, quandocumque aliquid ejus concipitur. Nec sanctus Doctor oppositum vult, sed solum quod nulla creata conceptione concipitur divina perfectio secundum omnem modum suæ perfectionis, vel secundum omnem modum quo potest concipi ut perfecta. Potest enim concipi ut bona, ut sapiens, ut volens; et unica conceptione non potest intellectus noster omnibus illis modis concipere; quia, sicut nullus conceptus est perfecte repræsentativus omnis perfectionis possibilis, ita nec divinam essentiam perfecte repræsentat ut ei per omnia assimiletur; quia divina essentia omnem perfectionem possibilem continet. Et ideo dicit in plerisque locis, quod beati concipiunt totum Deum, sed non totaliter; licet hoc aliter exponat, scilicet quid dicit ly totaliter cognosci; ut patet 4. *Sententiarum*, dist. 49, q. 2, art. 3, ad 3um; et 3 *Sententiarum*, dist. 14, q. 1, art. 2, qla 1, ad 2um; item, 1 p., q. 12, art. 7, ad 3um; *de Veritate*, q. 8, art. 2, ad 2um. Sic a simili dicendum est de viatoribus, quod concipiunt totam divinam perfectionem, sed non totaliter, non solum quia res intellecta excedit lumen intellectus creati cujuscumque, sive beati, sive non, sive sit lumen gloriæ, sive non, ex quo contingit quod nullus intellectus creatus Deum comprehendit; sed etiam quia species vel similitudo, quam habet intellectus de re intellecta, exceditur a re intellecta; sicut si species intelligibilis repræsentaret hominem in quantum est sensibilis, et non in quantum rationalis; ex quo contingit quod per nullam talem conceptionem videtur divina essentia, ut dicit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, ubi supra. — Et cum arguens infert quod licet beati non videant Deum totaliter, tamen non distinguunt, etc.; dico primo quod non est simile; quia beati vident Deum per speciem æquantem rem intellectam, scilicet per ipsam divinam essentiam, quæ intellectui beato supplet vicem speciei, ut dicit sanctus Doctor, locis allegatis. Dico secundo quod nec beatus, nec viator, unica creata conceptione divinam perfectionem totaliter concipit, ut dictum fuit prius; et ideo tam iste quam ille divinas perfectiones distinguere potest.

Ad tertium principale negatur minor. Non enim est eadem causa perfectionis divinæ et attributi, quod uno vel pluribus conceptibus concipiatur (α). Nam causa quod de perfectione divina intellectus format tot conceptus, est quia perfectio divina dicit quid conceptibile omni conceptu perfectionis repertæ vel reperibilis in creatis, non includente imperfectionem. Cum autem dico, bonitas divina, vel, sapientia divina, dico divinam essentiam sub tali ratione perfectionis repertæ in creatis quam dicimus sapientiam; nam nomina vocalia primo significant conceptum, et secundario rem sub conceptu, ut allegat sæpe sanctus Doctor Philosophum, 1. *Perihermenias* (cap. 1). Et ideo, licet sapientia divina sit æque realiter illimitata sicut divina perfectio, tamen sapientia dicit illam rem sub ratione determinata, et non adeo distinguibili per rationes specialiores. Non sic de divina perfectione. Unde, secundum rationem, limitatior est sapientia divina quam perfectio; et ex hoc consurgit quod unum est magis distinguibile, secundum conceptus perfectionales, quam aliud. Et ita dicitur de aliis attributis. — Ad confirmationem negatur antecedens, tam in isto proposito quam in aliis, præsertim in infinito secundum numerum; cujus modi est divina perfectio infinita secundum rationem, scilicet quia infinitis conceptibus perfectionalibus conceptibilis; non sic sapientia.

Ad quartum negatur consequentia. Licet enim ponat sanctus Thomas, 1 p., q. 55, art. 3, et *de*

(α) a verbo *perfectionis* usque ad *concipiatur*. — Om. Pr

Veritate, q. 8, art. 10, quod quanto virtus intellectiva est superior, tanto per pauciores species multa cognoscit, ut exemplificat de Deo, qui omnia cognoscit per unicam formam intelligibilem, scilicet suam essentiam, et de angelis, qui (β) quanto superiores sunt, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendunt, et de hominibus, qui quanto sunt perspicacioris intellectus, tanto ex paucis multa capiunt, quanto autem debiliorem intellectum habent, non intelligunt nisi eis particulatim explicetur per singula; tamen erit devenire ad alias conceptiones non ulterius distinguibiles, sicut in conceptum specificum, qui est indistinguibilis in alios. Et sic patet quod non est inconveniens quod parum perspicax indigeat pluribus conceptibus ad intelligendum divinam perfectionem; non tamen sequitur quod iste infert, scilicet quod (γ) plures conceptus attributales formet rusticus quam magister in theologia, sed quod pluribus indigeat; sed quotquot format rusticus tot potest formare theologus.

Ad quintum negatur major, ut patuit de angelis inferioribus et superioribus. Nec exemplum de albedine juvat. Aliquis enim intellectus est qui unico conceptu cognoscit albedinem esse disgregativam, et esse mensuram coloris, et oppositam nigredini; aliquis autem qui ad hoc indiget tribus conceptibus. Et idem dico de beatis, quod aliqui sunt cognoscentes unico conceptu, quæ alii inferiores non cognoscunt nisi per quatuor, vel hujusmodi, secundum quod sunt potiores tam in naturalibus quam in lumine gloriæ.

Ad sextum dico quod solvit seipsum. Non enim intelligimus quod intellectus noster formans de Deo plures conceptus attributales, sic distinguat divinam perfectionem quod aliquid de ea concipiat, et aliquid dimittat; sed sic quod divinam perfectionem diversis conceptibus concipit, et quilibet est illi perfectioni inadæquatus; quia imperfecte talia repræsentat, quia non secundum modum quo repræsentari nata est; scilicet ut bona, ut justa, ut sapiens; et ideo est ibi aliqua similitudo realis divisionis. Sicut enim in reali divisione una pars separatur ab alia, vel una pars significatur vel tangitur, alia non tacta vel significata; ita in hujusmodi conceptuum distinctione divinæ perfectionis continentis supereminenter omnes perfectiones creaturarum quæ in creatis sunt partitæ, intellectus noster, dum concipit eam dum continet in se hanc perfectionem quæ est bonitas, non concipiendo eam tunc ut continet illam perfectionem quæ est sapientia, et post concipit eam concipiendo eam ut continet hanc perfectionem quæ est sapientia, non concipiendo eam ut continet eam quæ est bonitas, quodammodo videtur divinam perfectionem partiri. Nec est falsus intellectus sic distincte concipiendo. Non enim intelligit talia esse partita et distincta in Deo; sed ipse distincte et partite talia intelligit, quia nullum talium intelligit ut in Deo est, cum nulla talium conceptionum adæquat rem conceptam. Sic ergo divina perfectio conceptibiliter distinguitur, non quod distinctio in eam cadat secundum quod est in se, sed secundum quod est in intellectu; est enim ibi per suam diminutam similitudinem; et ideo cum tales similitudines sint plures et distinctæ, ipsa est ibi quodammodo distincta.

Ad septimum negatur minor. Dico enim quod qui primo concipit essentiam aut bonitatem Dei, et secundo concipit ejus sapientiam, non addit in secunda conceptione aliquam aliam rem ad illam quæ primo concipiebatur, quæ quidem additio sit in Deo; sed est additio in creatura exsistente (α) vel possibili. Primo enim divina essentia concipiebatur in conceptu talis creaturæ, et secundo in conceptu alterius. Unde argumentum haberet (β) veritatem, si per quemlibet talium res divina conciperetur in se; modo autem non secundum quod in se est concipitur, sed in creatura; et ex creatura et secundum quod continet eminenter talem perfectionem, addit secundum rationem ad seipsam conceptam ut continet aliam perfectionem; sed secundum rem est additio in creatura, quia tales conceptus sunt conceptus creaturarum adæquati. Ex quo patet quod processus argumenti contra hoc quod dictum est, nullus est, scilicet quod conceptus unius attributi addat rem ad conceptum alterius. Item nec valet contra hoc quod conceptus attributi adderet rationem ad conceptum essentiæ, ut bonum ad essentiam. Licet enim conceptus bonitatis addat solum respectum rationis ad conceptum essentiæ, non sequitur quod essentia sit bona solum secundum rationem, et non secundum rem; quia essentia divina non est formaliter bona per illum respectum, nec per illum conceptum, sed bonitate quæ est (γ) ipsa essentia. Sed intellectus noster non potest concipere essentiam esse bonam, nisi concipiendo eam et secundum illum respectum, vel aliam rationem; et hoc est ideo quia non concipit Deum in se, sed ex creaturis, ubi ratio bonitatis in qua concipitur aliquid bonum, includit respectum vel rationem aliam a ratione essentiæ quæ dicitur bona.

Ad octavum conceditur major, si talia accipiantur secundum quod sunt in se, et conceptu rem adæquante, et specie perfecte rem repræsentante; tunc enim non apparet unde esset numerus talium conceptuum. Sed si res non concipitur illo modo, sed solum in sua imperfecta similitudine vel specie vel conceptu, tunc tales conceptiones multiplicari poterunt, ac per hoc illa conceptibiliter distinguitur,

(α) *qui.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.

(α) *exsistente.* — *ente* Pr.
(β) *haberet.* — *habet* Pr.
(γ) *in.* — Ad. Pr.

et unus conceptus addet ad alium rem vel rationem, secundum quod res distinctæ, ex quibus concipiuntur talia quæ sunt unita in alio, addunt ad se rem vel rationem.

Ad nonum dico quod major est vera; sed ad minorem dico ut prius. Concedo enim eam, si illis conceptibus res concipiatur secundum quod in se est, sicut eadem res concipitur conceptu generis et speciei. Sed si res concepta talibus conceptibus, concipiatur in conceptu alterius rei quam eminenter continet, possunt tales conceptus esse inconnexi, secundum quod res, ex quibus et in quorum conceptu concipitur, sunt unitæ vel inconnexæ. Unde breviter, essentia divina est unum aliquid conceptibiliter conceptu sibi adæquato, scilicet qui est ipsa, vel Dei Filius et Verbum; sed est multiplex et multipliciter conceptibile conceptu sibi inadæquato.

Ad decimum conceditur major, si talia sic sint unum consideratione, quod nec in generali nec in speciali unum possit concipi alio non concepto; sed sic concessa majore, negetur minor. Si autem talia sint unum consideratione solum quia in aliquo generali modo considerationis conveniunt, negatur major, sed conceditur minor. Non enim aliud intelligit Anselmus, ubi allegatur, nisi quod justitia, vel (α) bonitas, et alia attributa, sunt unum in hac consideratione scilicet quod omnia significant divinam essentiam et non aliquod accidens ejus. Sed non intelligit quod qui concipit Deum ut sapientem, concipiat eum ut justum vel hujusmodi. Tunc enim æque perfecte cognosceret Deum, qui solum cognosceret eum ut est substantia, sicut qui haberet de ipso totum quod scivit aliquis theologus de Deo per omnes conceptus viæ; quod est falsum manifeste.

Ad undecimum negatur minor, ut patuit in solutione secundæ probationis minoris primi argumenti. Unde dico quod sapientia creata, non ea ratione qua talis qualitas, est sapientia; cum alicubi reperiatur sapientia, ubi non reperitur ratio qualitatis. — Vel aliter; et credo quod melius. Concedo enim quod divinitas, vel res quæ est Deus, secundum propriam et adæquatam sibi rationem, est sapientia, justitia, bonitas et hujusmodi; nec hujusmodi rationes adæquantes rem conceptam distinguuntur. Sed deitas, secundum rationem deitatis quam habet viator, certe non est sapiens, justa, vel hujusmodi, ita quod illa ratio repræsentet eam ut justam, ut bonam, et hujusmodi; nec enim ad hoc quod aliquid fundet rationem bonitatis, requiritur quod fundet rationem justitiæ. Et tunc dico ad argumentum, ad minorem, quod licet res qualitatis quæ est in anima justi, non sit intimius sapientia quam res quæ est Deus, tamen illa res illius qualitatis est limitata et comprehensa per rationem sapientiæ quam habet intellectus creatus, hominis præcipue, non autem res divinitatis; et ideo illa ratio, vel conceptus, est propria ratio et conceptus talis qualitatis, non autem divinitatis.

Ad duodecimum conceditur major de ratione divinitatis sibi adæquata, quæ est Verbum Dei; sed secus est de ratione illa quam fabricat intellectus noster, concipiendo divinitatem ex creatis. Prima enim ratio est perfectissima, qua nulla major cogitari potest; et ideo non se habet aliquo modorum divisionis quam facit arguens. Sed ratio divinitatis quam habet viator, non est talis qua major cogitari non potest; et talis ratio se habet per modum substrati aliis rationibus, in quibus intellectus noster eum concipit. Nec valet probatio in oppositum. Jam enim patet quod non intrinsece perfectissima, nec qua major cogitari, etc. Cujus causa assignata est. Illa enim ratio est quæ explicatur sic dicendo: universalis provisor, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 8. Dicit enim quod hoc nomen, Deus, est impositum ad significandum divinam naturam; sed illud a quo est impositum, est universalis rerum providentia. Idem dicit, art. 11, ad 1um, et infinitis aliis locis. Ex quibus patet ad argumenta.

Ad decimumtertium dicitur quod ratio quam habet viator de divinitate, potest concipi ut substrata (α) aliis rationibus perfectionalibus, ita quod aliæ attribuuntur eidem, puta ratio intellectus et voluntatis. Nec est inconveniens quod sit imperfecta, quia viator imperfecte Deum apprehendit. Non tamen oportet quod sit illo modo substrata quomodo genus substernitur differentiis, et confusum specificabilibus, sed illo modo quo prius secundum intellectum dicitur substerni, si tamen substratum dici debet rationibus posterioribus eidem attributis. Si autem loquimur de perfecta ratione divinitatis, illa nulli substernitur, et est unitas (β) omnium perfectionum Deum perfectissime repræsentans, ut ponit sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 3, et *de Potentia Dei*, q. 7, art. 6, ut fuit in conclusionum probationibus recitatum.

Ad decimumquartum negatur major; et ad probationem dicitur quod est paralogismus secundum non causam ut causam. Quod enim ratio divinæ essentiæ quam habet viator, sit alia a ratione voluntatis divinæ, et tamen ratio voluntatis non sit alia a ratione illius qualitatis quæ est in anima volentis, immo sit ejus ratio, hoc quidem non est ideo quod ratio voluntatis sit magis intrinseca illi creaturæ quam divinitati, sed quia ratio volitionis comprehendit illam creaturam, non autem divinitatem, et est perfecta ratio illius, non autem divinitatis. Unde oportet formare multas tales rationes, et eas attribuere divinitati, et consequenter alium conceptum habere de divinitate et de sapientia; quia nullus illo-

(α) *vel*. — Om. Pr.

(α) *substrata*. — *abstracta* Pr.
(β) *unitas*. — *unita* Pr.

rum conceptuum diffinit, comprehendit, circumscribit, vel adæquat suum ratiocinabile. Dico tamen quod perfecta ratio divinitatis includit rationem sapientiæ et omnis perfectionis intelligibilis aut imaginabilis; sed nunc loquor de ratione divinitatis quam concipit creatura, præcipue viatrix ; unde, cum talis ratio non circumscribat nec diffiniat rem, oportet alias conceptiones de illa formare.

Ad decimumquintum dico quod distinctio illarum rationum est per opus intellectus, qui tales plures rationes format, secundum quod a diversis perfectionibus creaturarum eas accepit, et illas postea Deo attribuit, omni defectione vel imperfectione semota; sicut patet de ratione scientiæ et vitæ. — Et ad probationem in oppositum, dicitur quod in re indivisibili intellectus ponit distinctionem, fabricando diversas rationes eidem indivisibili inadæquatas, quibus illud indivisibile correspondet tamquam per multa repræsentatum, et per quodlibet illorum imperfecte; quo facto, distinctio rationis habet sufficiens fundamentum mediatum et immediatum, immediatum quidem, distinctas rationes prædictas, mediatum vero, illud indivisibile conceptum per illas ; non quod intellectus aliquid vel aliqua ponat in illa indivisibili re et simplici secundum quod in se est, sed quia format distinctas rationes, in quarum qualibet res est sicut in suo fundamento, et signum repræsentativum in repræsentato; eapropter dicitur rem distinguere, secundum esse quod habet in anima, in plures rationes; et isto modo ponit intellectus noster distinctionem rationis in divinis attributis. Multi sunt alii modi quibus intellectus creatus vel divinus potest distinguere attributa divina, ut superius dictum fuit; sed ille qui dictus est, convenientior est nobis pro isto statu. Nec ex hoc sequitur quod intellectus ponat perfectiones in Deo, aut quod sine opere intellectus Deus non haberet illas; sed solum sequitur quod non essent actu distinctæ secundum rationem sine opere intellectus. Nam illæ rationes non sunt divinæ perfectiones, nec sunt formaliter in Deo, sed sunt similitudines imperfectæ ipsius divinæ perfectionis, quæ in se est unita, sed secundum esse quod habet in intellectu per illas rationes est distincta.

Ad confirmationem dicitur quod, licet distinctio semper consequatur illas rationes ubicumque sunt subjective vel objective, non tamen ubicumque sunt fundamentaliter, scilicet in ipsa divinitate, ubi nulla est distinctio perfectionum quæ fundant hujusmodi res. Unde istas rationes ponimus subjective solum in creato intellectu. In divino autem intellectu sunt objective; sed in re divinitatis, scilicet in objecto earum, fundamentaliter et in radice metaphorice. Unde sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 2, q. 1, art. 3, ad 5um : « Aliquid dicitur radicari vel fundari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Rationes autem intellectæ habent duplicem firmitatem, scilicet : firmitatem sui esse, et hanc habent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis firmitatem habent; et firmitatem suæ veritatis, et hanc habent ex re cui conformantur. Ex eo enim quod res est vel non est, locutio veritatem vel falsitatem habet. Rationes ergo attributorum fundantur vel radicantur in intellectu, quantum ad firmitatem sui esse, quia intellectus est earum subjectum ; in essentia autem divina sunt quantum ad firmitatem suæ veritatis. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 4um : « Ratio hominis non dicitur esse in homine quasi res quædam in ipso, sed est in intellectu sicut in subjecto, et est in homine sicut in eo quod præstat fulcimentum veritati ipsius; ita etiam ratio bonitatis divinæ est in intellectu sicut in subjecto, in Deo autem sicut in eo quod respondet per quamdam similitudinem isti rationi, faciens ejus veritatem. » — Hæc sanctus Thomas. — Prædictis consonat Petrus de Palude. Ait enim quod distinctio rationis attributorum est in natura divina sicut in fundamento inchoative, sed in ipsis distinctis, sicut in termino et terminative, in intellectu autem divino et creato, sicut in cognoscente effectum, completive, licet tantum objective. Videtur autem mihi addendum quod in intellectu creato non solum est objective, vel sicut in cognoscente, sed etiam sicut in illo ubi est suum fundamentum proximum, scilicet res concepta secundum suam rationem aut conceptum. Imaginandum est enim quod duo conceptus qui sunt in intellectu creato, distinguuntur realiter et non sola ratione; objecta autem illis rationibus vel conceptibus correspondentia distinguuntur sola ratione. Et ideo distinctio inter duos conceptus vel rationes, cum sit realis, non cadit inter res conceptas, quas supponimus realiter indistinctas, sed alia est distinctio horum et illorum. Sed sicut isti conceptus sunt realiter et subjective in intellectu, res autem concepta dicitur esse in intellectu per suam similitudinem et objective, non autem realiter et per essentiam propriam ; ita proportionaliter in intellectu tali est duplex distinctio : quædam realis, cujus extrema sunt duo conceptus; et quædam rationis, cujus extrema sunt objecta conceptuum, non ut extra sunt, sed ut objecta et intellecta sunt. Ita quod ista distinctio nullibi est subjective, cum non sit nisi respectus rationis. Prima autem distinctio est subjective in intellectu, sicut suum fundamentum, scilicet conceptus; et est accidens reale. Similiter fundamentum primæ distinctionis est ipse conceptus, ut est quædam res. Sed fundamentum secundæ distinctionis est ipsa res ut intellecta per conceptum, ut exsistens in intellectu per suam similitudinem, non autem ipsa ratio vel conceptus, ut est quædam res. Sed forte conceptus, ut est signum rei, potest dici fundamentum illius distinctionis rationis; res enim ut intellecta, non est nisi ratio ejus in intelligente eam, non quidem ratio ut est res, sed ut est ratio et

signum et repræsentativum; et ideo idem est dicere talem distinctionem fundari in re ut intellecta est, et in conceptu ut signum est. In divino autem intellectu non est nisi sicut cognitum in cognoscente, et non tamquam in illo ubi est suum proximum fundamentum, loquendo de distinctione attributorum; quia de illis intellectus non format distinctos conceptus formales, ut alias dictum est.

Ad decimumsextum negatur minor. Non enim dicit Augustinus quod divinitas, in quantum est essentia, sit sapientia; sed dicit quod eo sapientia quo essentia. Per quod non intelligit illam reduplicationem quam infert arguens; sed intelligit, secundum sanctum Thomam, 1. *Sententiarum,* dist. 33, q. 1, art. 1, ad 5um, quod in divinis non est nisi duplex modus prædicandi, scilicet substantiæ, et relationis; et ideo quæcumque non dicunt relationem sed rationem absolutam, dicit habere modum et rationem substantiæ; ac per hoc utitur isto modo loquendi, eo sapientia quo essentia, sed non, eo Pater quo Deus. Unde verba sancti Thomæ sunt ista : « Scientia, inquit, non dividitur contra substantiam nisi ex genere suo, prout est qualitas. Unde dicitur quod hæc est immediata : nulla qualitas est substantia; sed hæc est mediata (α) : nulla scientia est substantia; et sic de omnibus aliis generibus. Sed sicut supra dictum est, nulla ratio communis (β) alicujus prædicamenti manet in Deo, nisi ratio relationis et ratio substantiæ; et ideo dicitur quod ad aliquid in divinis habet aliam rationem a ratione substantiæ, et alium modum prædicandi condivisum contra substantiam; sed scientia, bonitas, et hujusmodi, quæ sunt in aliis generibus et dicuntur de Deo, non habent rationem communem generis, per quam dividuntur contra substantiam; immo, loco communis rationis qualitatis vel quantitatis, venit ibi ratio substantiæ. Unde dicitur alia ratio esse substantiæ, alia scientiæ in divinis, non quasi sit condivisa contra rationem substantiæ, sed sicut ratio speciei est alia a ratione generis, in quantum addit rationem differentiæ supra rationem generis. Unde ita in divinis est alia ratio substantiæ et scientiæ, sicut in creaturis est alia ratio scientiæ et qualitatis, quod non est simpliciter aliud; et ideo sicut in creaturis dicitur quod eodem quis est qualis et sciens, ita in divinis dicitur quod eodem est substantia et sciens (γ), non tamen quod eodem est substantia et Pater, cum relatio quæ per se contra substantiam dividitur secundum rationem generis et modum significandi in divinis (δ) salvetur. » — Hæc ille.

Ad decimumseptimum negatur minor, scilicet quod omnia ista nomina eamdem significent rationem. Licet enim omnia significent eamdem rem in Deo, hoc tamen est mediantibus diversis rationibus. Nec enim Augustinus dicit quod significent rationem essentiæ, sed essentiam. Unde sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles,* c. 35, dicit sic : « Quamvis nomina dicta de Deo eamdem rem significent, non tamen sunt synonyma; quia non significant rationem eamdem. Nam sicut diversæ res uni rei simplici, quæ Deus est, similantur per diversas formas, ita intellectus noster per diversas conceptiones ei aliqualiter assimilatur, in quantum per diversas perfectiones creaturarum, in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de uno intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus; quia illud simplex esse divinum hujusmodi est, ut ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possint. Secundum autem diversas conceptiones, diversa nomina intellectus adinvenit, quæ Deo attribuit; et ita, cum non secundum eamdem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis omnino unam rem significent. Non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus, quam rem intellectam significet. » — Hæc ille.

Ad decimumoctavum negatur minor. Dico enim quod abstracta possunt de se invicem vere prædicari, licet dicant diversas, immo disparatas rationes, quando sunt extra genus. Dicimus enim quod relatio est substantia in divinis; et hoc quia tam relatio divina quam substantia ejus sunt extra genus. Si tamen sit aliqua relatio in genere, et aliqua substantia in genere, numquam de se invicem prædicantur in abstracto, sed forte in concreto, dicendo : pater est homo. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 8, art. 2, ad 1um, sic ait : « Nulla substantia quæ est in genere, potest esse relatio; quia est diffinita ad unum genus, et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet illud quod est relationis, in ea inveniri. » — Hæc ille. — Similiter dico in proposito. Potest etiam dici quod minor solum vera est, quando talia absoluta comprehendunt rem significatam; cujusmodi non est in proposito. Nec enim ratio sapientiæ, vel nomen sapientiæ comprehendit rem cui attribuitur.

Ad decimumnonum negatur major, quando talia sunt idem essentialiter, secundum essentiam non limitatam ad certum genus. Talia enim possunt convenire in eadem essentia, et erunt essentialiter eadem, non tamen quidditative aut secundum rationem; sicut patet de relatione et essentia in divinis, et de filiatione et paternitate. — Et ad probationem, cum dicitur : diffinitio, etc.; dico quod essentia illimitata ad genus, indiffinibilis est; et ideo nomen significans essentiam illam non oportet significare illius diffinitionem, sed solum rationem, quæ non est diffinitio. Essentia enim eadem multis rationibus

(α) *nulla qualitas est substantia, sed hæc est mediata.* — Om. Pr.
(β) *communis.* — *nominis* Pr.
(γ) a verbo *ita* usque ad *sciens,* om. Pr.
(δ) *significandi in divinis.* — Om. Pr.

designari potest, loquendo de essentia illimitata, et de rationibus quæ non adæquant rem cujus sunt.

Ad vigesimum dicitur quod omnia talia nomina perfectionum significant divinam substantiam, non tamen sub ratione substantiæ vel essentiæ; unde omnia illa habent idem significatum remotum, sed diversa important significata proxima. Exprimunt enim diversas rationes, sicut significata proxima; sed significant divinam essentiam, tamquam significatum mediatum et remotum, quod illis omnibus conceptibus et rationibus correspondet.

Ad vigesimumprimum dicitur quod dicta Damasceni satis præter ejus intentionem allegantur. Ut enim ait sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5, ad 1um, Damascenus per illa verba solum « intelligit quod hujusmodi nomina non significant quid est Deus, quasi ejus substantiam diffiniendo et comprehendendo ». Et idem ponit, 1 p., q. 13, art. 2, ad 1um. Unde pro certo istud argumentum potius concludit contra arguentem, qui ponit omnia hujusmodi nomina significare rationem divinitatis et quod quid est divinitatis. Fuit ergo mens Damasceni, quod talia nomina significarent divinam substantiam, non secundum quod in se est, sed secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum procedentibus ab ipsa. Sunt enim imposita a processibus perfectionum a Deo in creaturis, ad significandum Deum; sicut nomen quandoque imponitur rei, quod tamen sumitur ab operatione rei, aut ab ejus effectu, vel aliquo circa rem. Unde patet quod major est patentissime falsa.

Ad vigesimumsecundum dico quod aliquid de aliquo prædicari in quid, contingit dupliciter. Uno modo, quia prædicatur de illo ut genus, vel species per se et essentialiter superior ad tale subjectum, vel ut diffinitio essentialis illius, vel ut idem de seipso. Et isto modo conceditur major, et negatur minor. Nec enim sapientia, nec justitia, isto modo in quid prædicatur de Deo; cum nullum tale sit diffinitio, vel pars diffinitionis Dei. Nec ita intelligit Anselmus verba ibidem allegata; immo, ut dicit Damascenus, isto modo impossibile est scire de Deo quid est; et sanctus Thomas ponit in multis locis. Alio modo potest dici aliquid prædicari in quid de alio, quia prædicatur de ipso in recto, non denominative, sed per omnimodam identitatem subjecti et prædicati secundum rem, sive prædicatum sit diffinitio vel pars diffinitionis subjecti, sive non. Et si major isto modo sumatur, falsa est; et minor est vera illo modo. Et Anselmus ad hunc sensum locutus est, et signanter forte motus est ad dicendum talia de Deo in quid prædicari; quia, secundum Boetium, in libro suo *de Trinitate*, cum quis alia prædicamenta præter relationem in divinam verterit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam; ut justus, etsi qualitatem significare videatur, tamen substantiam significat. Et intendit quod omnia talia habent modum prædicandi substantiæ. Ea enim quæ sunt de prædicamento substantiæ, significant per modum inexsistentis subjecto, et non per modum ad aliquid se habentis. Et de hoc dictum est in solutione quarti contra primam conclusionem.

Ad vigesimumtertium dico per illud quod Anselmus eodem modo intelligendus est sicut Augustinus, ubi prius allegatur in quarto argumento, scilicet quod omnia illa nomina eamdem rem in Deo significant, et habent eumdem modum prædicandi, scilicet distinctum a modo quo relatio in divinis prædicatur, et habent modum prædicandi substantiæ. Unde omnia quæ absolute in divinis prædicantur, dicit uno modo dici et una consideratione, quantum scilicet ad modum prædicandi secundum rationem generis. Si enim Anselmus intenderet quod omnino haberent eamdem rationem, irrationabiliter loqueretur, et contra arguentem. Si autem dicatur quod intendebat talia nomina eamdem rem dicere in recto, sed aliud in obliquo connotare, liberum est ita dicere; et ita liberum est mihi dicere sicut dico. Non ergo intendebat loqui de identitate rationis, sed rei significatæ, et modi prædicandi, sicut supra dictum est.

Ad vigesimumquartum dico quod Magister nihil aliud dicit, nisi quod illa omnia nomina eamdem rem significant, quod conceditur, et quod prædicant divinam essentiam, quod est verum, loquendo de prædicatione materiali, non autem de formali. Cum enim dico, Deus scit omnia, ly sciens, formaliter supponit pro sciente, sed materialiter pro illo quod est sciens; prædicat etiam materialiter divinam essentiam, formaliter prædicat scientiam. Et loquor hic de prædicatione et suppositione formali, et conformiter ad illud quod dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 4, loquens de significatione materiali et formali. « Illud, inquit, dicitur formaliter significari per nomen, ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid habens cerebrum et cor. » — Hæc ille. — Sic in proposito, dico quod cum dicitur, Deus est sapiens, Deus est justus, prædicata idem significant materialiter, scilicet divinam essentiam, in qua salvatur ratio cujuslibet nominis attributalis positi in prædicato; sed non significant idem formaliter (α), quia quodlibet habet suam propriam rationem distinctam a ratione alterius.

Ad vigesimumquintum dicitur per idem omnino.

Ad vigesimumsextum dicitur quod articulus condemnat solum opinionem ponentem quod ad diversitatem rationum, quibus intelligimus divinum intel-

---

(α) *formaliter.* — *materialiter* Pr.

lectum se et alia cognoscere, sequitur diversitas intellectus divini, ita quod diversitati rationum correspondeat diversitas rerum vel unius rei extra intellectum creatum; sed non intendit reprobare ponentes quod intellectus divinus in esse cognito sit multiplex in intellectu nostro, secundum multiplices rationes de ipso formatas per intellectum creatum. Nos autem ponimus distinctionem rationis in divinis secundo modo, non autem primo modo.

III. Ad argumentum Gregorii. — Ad argumentum quod est Gregorii, dicitur quod dictum Commentatoris multum facit pro opinione nostra. Et dicitur ulterius quod expositio quam dat arguens, multum distorta est a mente Commentatoris. Cum enim dicit quod Commentator per dispositionem et dispositum intelligit prædicatum et subjectum propositionis, conceditur. Cum dicit ulterius quod subjectum et prædicatum non sunt res extra animam, etc.; dico quod falsum est. Eadem enim est sententia de subjecto et prædicato, quæ est de universalibus; quia utrumque dicit secundam intentionem, secundum quod ponit sanctus Thomas in multis locis. Dicere enim quod nulla vere res extra animam prædicetur nisi vox, vel littera, aut scriptura, falsum est, ut patet, 7. *Metaphysicæ*, particula 34, ubi sic ait Aristoteles : *Forma igitur dicitur de illo quodcumque rerum habet formam, materia autem non dicitur per se omnino.* Ubi Commentator, commento 34, sic dicit : « Aristoteles dat differentiam inter materiam et formam, quæ est quod forma prædicatur per se de habente formam, secundum quod declarat quidditatem ejus substantialem; materia vero non prædicatur de habente formam vera prædicatione, nedum ut prædicetur per se; idolum enim non est cuprum, nec homo caro, nec simus nasus. » — Hæc ille. — Item, particula 8, ejusdem septimi, dicit Aristoteles : *Dico materiam illud quod per se non dicitur quale* (α), *nec quantum, nec aliud eorum, per quod determinatur ens; est enim aliquid de quo dicitur unumquodque istorum, et illius essentia est alia ab essentia cujuslibet prædicabilis; alia enim dicuntur de substantia, et hæc de materia.* Ubi Commentator : « Materia, inquit, est subjectum commune omnibus decem prædicamentis; et quod suum esse est aliud ab esse cujuslibet istorum. Prædicamenta enim accidentium dicuntur de prædicamento substantiæ; et prædicamentum substantiæ dicitur de hoc quod est materia. » — Hæc ille. — Item, 7. *Metaphysicæ*, commento 41 : « In primis substantiis prædicatum est substantia subjecti. » Item, 1. *Cœli*, commento 92 : « Si cœlum est unum individuorum sensibilium, necessarium est ut componatur ex materia et forma. Cœlitas enim aliud est quam dicere hoc cœlum; cœlitas enim dicitur de pluribus individuis; omnium enim habentium formam, aut in actu forma dicitur de pluribus numero, aut erit hoc possibile, quamvis illa pluralitas non sit in actu. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod forma quæ est in materia, prædicatur de individuis. Ex quibus omnibus patet quod forma, quæ est vera res extra animam, prædicatur; et similiter quod materia se habet ut subjectum respectu omnium decem prædicamentorum, et omnia decem prædicamenta prædicantur de materia; et sic vera res subjicitur in propositione. Quod confirmatur. Nam Philosophus, 1. *Physicorum*, particula 14, arguens contra ponentes tantum unum ens, dividit ibi ens in decem prædicamenta, et dicit sic : *Nullum enim cæterorum separatur nisi substantia; omnia enim dicuntur in subjecto, quod est substantia.* Ubi Commentator, commento 14, dicit : « Nullam cæterorum prædicamentorum nisi substantia potest separari per se, sed omnia dicuntur in subjecto, ut declaratum est in categoriis; et cum prædicamentum, quod intendit per hoc nomen, ens, sit in subjecto, ergo entia sunt plura. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod prædicamenta sunt res extra animam exsistentia in subjecto; et consequenter res extra animam prædicatur. Item, 3. *de Anima*, commento 21, ostendit Commentator quomodo intellectus, dum componit propositiones, componit rem cum re; unde sic ait, ibidem : « Duæ sunt actiones intellectus, quarum una dicitur formatio, et alia dicitur fides. Comprehendere autem res simplices non compositas, erit per intellecta quæ non falsantur neque verificantur, quæ dicuntur formatio; apprehendere autem res compositas, erit per intellecta in quibus est falsitas et veritas. » — Et post, commento 22, dicit : « Veritas et falsitas accidunt compositioni rerum ad invicem; et hoc idem accidit quando componit eas cum tempore. » Et loquitur ibidem de compositione subjecti et prædicati. Item, 6. *Metaphysicæ*, commento 8, et 5. *Metaphysicæ*, commento 34, et 9. *Metaphysicæ*, commentis 21 et 22, dicit hoc idem, scilicet quomodo intellectus componit entia ad invicem ut sunt intellecta; et si componat ea penes se, sicut sunt composita extra animam, sua compositio est vera; et si non, compositio est falsa. Pro hac parte consentiunt omnes antiqui, præsertim Linconiensis, super 1. *Posteriorum*, cap. 7, ubi enumerans modos universalium dicit : « Quarto modo cognoscitur res in sua causa formali, quæ est in ipsa, a qua ipsa est hoc quod est, et secundum quod in ista forma, quæ est pars rei, videtur ipsa eadem forma, sicut lux in seipsa videtur, vel secundum quod in ipsa videtur materia, quæ similiter est pars rei, ipsa forma non est genus vel species; sed secundum quod ipsa forma est sicut totius compositi, et secundum quod ipsa est principium cognoscendi totum compositum, sicut est genus vel species, et principium essendi et prædicabile in

(α) *est.* — Ad. Pr.

quid. » — Hæc ille. — Item, cap. 4, dicit : « Cum igitur genus et differentia substantialis, a quibus substantialiter et non per accidens egreditur quidditas speciei, prædicatur de specie, est primus modus dicendi per se et essendi per se alterum de altero; egreditur namque species a quidditate generis et differentiæ, et differentia est speciei causa, sicut formalis, et genus est causa speciei, sicut forma materialis, aut sicut materia formalis. Cum autem accidens, quod essentialiter egreditur a quidditate subjecti, prædicatur de suo subjecto, est secundus modus. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod res prædicatur de re, et accidens de subjecto; talia enim non possunt exponi de terminis, quia quidditas specifica non egreditur ab aliquo termino vel conceptu. Item Philosophus, 1. *Posteriorum*, c. 16, dicit sic : *Substantiam quidem significantia, quod vere illud est, aut quod illud est aliquid significant, de quo prædicantur. Quæcumque vero non substantiam significant sed de alio subjecto dicuntur, nec vere quod illud est, nec quod aliquid est, sed de altero quodam dicuntur, accidentia sunt; ut de homine est album. Non enim est homo, neque quod vere album est, sed animal forsan; quod vere enim animal est, homo est. Quæcumque vero non substantiam significant, oportet de quodam subjecto prædicari, et non esse aliquod album, quod non cum alterum aliquod sit, album est.* Super quo dicit Linconiensis : « Duplex est modus prædicandi. Unus, cum subjectum non secundum se, sed secundum alterum aliquod cui accidit, est receptivum prædicati; ut cum dicitur, album est lignum, album non secundum se, sed secundum alterum aliquod cui accidit, est receptivum lignitatis; cum vero dicitur, lignum est album, lignum secundum se, et non secundum alterum aliquod cui accidit, est receptivum albedinis. Quando ergo subjectum secundum se est receptivum prædicati, dicetur esse simpliciter prædicatio; cum vero subjectum non secundum se, sed secundum alterum aliquod cui accidit ipsum, est receptivum prædicati, tunc non est prædicatio simpliciter, sed vel non est prædicatio, aut est prædicatio secundum accidens. » Et subdit : « Itaque cum est prædicatio simpliciter, aut prædicatur quod est substantiale subjecto, ut genus, quod secundum veritatem naturæ est idem cum subjecto, vel differentia; aut prædicatur accidens subjecti, quod oportet reperiri in subjecto, et non esse separatum a subjecto. Unde omne quod prædicatur simpliciter, repertum est in subjecto vel de subjecto. » Et post : « Demonstrationes, inquit, et ratiocinationes sumit de prædicabilibus simpliciter, in quibus prædicatum et subjectum sunt idem subjecto, et non sunt res divisæ. Sed ideæ, licet sint rationes rerum increatæ ab æterno in mente divina, nihil pertinent ad ratiocinationem, in qua aliquid prædicatur de aliquo. Ipsæ itaque ideæ veræ sunt. Sed cum intellectus vult eas facere prædicabiles de rebus, a quibus sunt divisæ et separatæ, in hac ordinatione prodigia sunt. » — Hæc ille. — Ex quo apparet quod subjectum et prædicatum propositionis veræ, ubi est prædicatio simpliciter, non sunt res separatæ vel divisæ; quod non potest exponi de conceptibus aut vocibus vel scriptis. Item, commento 18, dicit quod in primo modo dicendi per se, prædicatum est causa subjecti; sed in secundo modo subjectum est causa prædicati. Item, 2. *Posteriorum*, cap. 2, dicit : « Diffinitio, inquit, quæ significat quid est, est composita ex sermonibus significantibus res prædicabiles, quæ sunt possibiles in natura, et quarum ordinatio et conjunctio est possibilis in natura. » Et post subdit : « Diffinitio, inquit, quæ constat ex genere et differentia, quæ est diffinitio (α) simpliciter et maxime diffinitio, est diffinitio formalis; quia inter intentionem generis vel speciei, et formam a qua res est id quod est, non est diversitas, nisi quod forma dicitur secundum quod est pars rei cum materia constituens totum; et sic non est prædicabilis de re, cum sit ejus pars. Intentio vero generis vel speciei est ipsa eadem forma, secundum quod sub ipsa speculatur res tota; et sic est prædicabilis de re, et totum rei. » — Hæc ille. — Ex quibus manifeste patet quod forma rei prædicatur de re, sicut primo per Aristotelem probabam. Eumdem sensum docet Commentator, 12. *Metaphysicæ*, commento 39, ubi dicit sic : « Hæc est dispositio intellectus in rebus compositis ex materia et forma, cum disponit compositum per formam, aut cum disponit habentem formam per formam. Intelligit enim utraque adunata aliquo modo, verbi gratia : quia cum disponit hominem per rationabilitatem, intelligit quod subjectum rationabilitatis et rationabilitas idem sunt in adunatione, et intelligit quod deferens ex eis aliud est a delato. Quando autem considerata fuerit dispositio et dispositum in eis quæ non sunt in materia, tunc reducuntur ad unam intentionem omnibus modis, et nullus modus erit quo distinguatur prædicatum a subjecto et disposito extra intellectum, scilicet in essentia rei. Sed cum intellectus componit aliquam propositionem ex dispositione et disposito, in talibus rebus intelligit ea esse differentia secundum assimilationem, scilicet quod in talibus accipit duo, quorum proportio ad invicem alterius ad alterum est sicut proportio prædicati ad subjectum, et ex eis componit propositionem aliquam, et nullam differentiam intelligit esse inter ea omnino nisi secundum acceptionem, secundum quod idem accipit dispositionem et dispositum. Intellectus enim potest intelligere idem his duobus modis, secundum similitudinem ad dispositionem causatam in rebus compositis, sicut intelligit multa secundum similitudinem. » — Hæc ille. — Ex quibus manifeste sequitur :

(α) *diffinitio*. — *differentia* Pr.

Primo, quod in rebus compositis ex materia et forma, intellectus disponit subjectum per formam, id est prædicat et enuntiat vel affirmat formam de subjecto, ut cum dicit, homo est albus, et loquendo de forma partis, vel prædicat formam de supposito eam habente, ut cum dicit, homo est rationalis. *Secundo,* quod in propositionibus quas intellectus componit de rebus compositis ex materia et forma, subjectum et prædicatum, vel dispositio et dispositum, sunt idem in adunatione, sed differunt sicut deferens et delatum, vel subjectum et subjecti forma. *Tertio,* quod in rebus abstractis a tali materia et compositione, omnino subjectum et prædicatum nullo modo sunt duæ res, nec duæ intentiones aut quidditates; sed sunt una intentio, vel quidditas, omnibus modis extra intellectum. *Quarto,* quod in talibus subjectum et prædicatum non differunt, nisi sicut eadem res bis intellecta differt a seipsa, prout intelligitur ut disposita et ut dispositio. *Quinto,* quod non semper, nec omne subjectum et prædicatum propositionis sunt duæ voces, nec duo scripta, nec duo conceptus formati per intellectum. Patet; quia si sic esset, tunc omnis propositio esset falsa, quia subjectum esset divisum a prædicato, et nullo modo adunatum in esse. *Sexto,* quod voces, scripta, vel conceptus, sunt instrumenta quibus intellectus prædicat aliquid de aliquo; sed res quarum sunt tales conceptus, prædicantur et enunciantur; vel si voces prædicantur, hoc est alio modo quam res. Nam, sicut ponit sanctus Thomas in *de Veritate,* q. 4, art. 2, ad 3um : « Illud quod dicitur, potest dici et res quæ dicitur per verbum, et ipsum verbum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine. » — Hæc ille. — Ita in proposito, tam res quam signum rei dicitur de subjecto, et prædicatur de subjecto; sed illud quod prædicatur principaliter et ultimate, est ipsa res; terminus autem, vel vox, est illud quo res dicitur et prædicatur de re non principaliter et ultimate. *Septimo,* quod glossa arguentis nulla est, cum expresse dicat Commentator, ubi supra, quod cum dicimus, Deus est sapiens, subjectum et prædicatum sunt omnino idem in re, et duo secundum assimilationem. Istud enim non potest intelligi de duobus terminis vel conceptibus; quia illi sunt duæ res essentialiter distinctæ. Et si dicatur quod intelligit quod subjectum et prædicatum supponunt pro eodem, patet manifeste legenti Commentatorem, quod illa glossa nulla est, sed destruit textum, volendo quod nulla res extra animam prædicetur; cujus falsitas auctoritate multiplici reseratur.

IV. Ad argumenta Henrici, Godofridi, Durandi et aliorum. — Ad argumenta quæ ultimo loco contra eamdem conclusionem inducta sunt, respondetur. Et quia ibi principaliter insurgit difficultas ex illa divisione, an scilicet attributorum distinctio consurgat ex opere intellectus comparantis Deum ad creaturas, vel ex opere intellectus considerantis Deum in se; dico quod sanctus Thomas videtur in *Scripto* declinare ad hanc partem : quod scilicet, licet pro isto statu quo Deum ex creaturis cognoscimus, consurgat distinctio attributorum in intellectu nostro ex hoc quod divinam perfectionem in habitudine ad creaturas cognoscimus, et ex conceptionibus formatis proportionaliter perfectionibus creaturarum, quæ divisæ sunt et particulatæ; tamen, posito quod intellectus non cognosceret creaturas, nec umquam vidisset, adhuc posset distinguere divinam perfectionem sine quacumque tali habitudine ad creaturas. Quia, dato quod esset aliquis intellectus videns divinam essentiam, non visa aliqua creatura in proprio genere nec in Deo (et loquor de intellectu creato), adhuc ipse de objecto viso posset formare multas conceptiones. Posset enim formare aliquam, et cum illa non adæquaret objectum visum, nec visionem illam, sicut nec aliqua species intelligibilis potest adæquare visionem beatificam nisi divina essentia, ut ostendit sanctus Thomas sæpe, posset ulterius aliam et aliam conceptionem de objecto formare, et alia et alia nomina imponere. Et ista videtur intentio sancti Thomæ, 1. *Sententiarum,* dist. 2 (q. 1, art. 3), qui, ut allegatum est in quarta conclusione, sic ait : « Intellectus noster non potest unica conceptione diversos modos perfectionis accipere : tum quia ex creaturis accipit cognitionem, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum formas diversas; tum quia hoc quod est in Deo unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur processio bonitatis ejus in aliis creaturis. Unde, cum Deus secundum unam et eamdem rem sit (α) omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre comprehendere totam ejus perfectionem; et ideo oportet quod diversas conceptiones habeat de Deo, quæ sunt diversæ rationes. » Et subdit quod etiam « si intellectus videns Deum per essentiam imponeret nomen rei quam videret, mediante conceptione quam habet, oporteret adhuc quod imponeret plura nomina; quia impossibile est quod conceptio intellectus creati repræsentet totam perfectionem divinæ essentiæ. Unde de illa re visa diversas conceptiones formaret, etc. », sicut ibi dictum est, scilicet in quarta conclusione. Et ideo dico quod distinctio attributorum non solum provenit ex opere intellectus comparantis Deum ad creaturas; immo talis distinctio posset esse per intellectum considerantem Deum in se, qui ex sui limitatione nullam conceptionem habere potest, quæ completive repræsentet objectum. Tunc

Ad primam improbationem hujus partis (quæ

(α) *in.* — Ad. Pr.

est Godofridi, Durandi et aliorum), dicitur quod major falsa est. Non enim oportet quod omnis distinctio rationis aliquorum, quæ alicubi realiter distinguuntur, sumatur a differentia eorum secundum rem, si eadem sit causa distinctionis secundum rationem, quæ est causa distinctionis secundum rem; eadem dico proportionaliter. Sic autem est in proposito. Nam quod perfectiones, quæ unitæ sunt in Deo, distinguantur in creaturis secundum rem, in causa est limitatio creaturæ. Similiter, quod dictæ perfectiones distinguantur in intellectu secundum rationem, in causa est limitatio intellectus. Non ergo oportet quod distinctio rationis, quæ est in intellectu, resolvatur ut in causam in distinctionem realem extra animam, cum pluralitas quæ est in intellectu habeat sufficientem causam, in intellectu scilicet, limitationem ejus, et in objecto, plenitudinem perfectionis. Non semper enim distinctio rationis reducitur ad diversitatem realem, sicut testatur sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 3, art. 2, ad 3[um]. « Pluralitas rationis, inquit, quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei; sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione; et hoc reducitur ad diversitatem substantiæ et accidentis. Et similiter, homo et animal ratione differunt; et hæc differentia reducitur ad diversitatem formæ et materiæ, quia genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Unde talis differentia secundum rationem repugnat maximæ unitati (α) vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem (β) rei, quæ est diversimode intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod distinctio rationis attributorum divinorum non oportet quod sumatur a distinctione reali in Deo, vel in creaturis, sed a plenitudine divinæ perfectionis, et a limitatione intellectus creati. — Nec valet similitudo de dextro et sinistro in columna; quia in columna non est aliquid unde possit sumi dicta distinctio, nisi per comparationem ad animal; secus est de distinctione rationis, quæ est in intellectu limitato.

Ad secundam improbationem dico quod Commentator loquitur de distinctione attributorum facta per intellectum in statu isto, quia alium non novit. Vult ergo quod intellectus de Deo formet multas conceptiones, et de ipso propositiones categoricas formet, et attribuet ei prædicata sicut subjecto; sicut cum dicit, prima substantia vivit, est quia cognoscit hic Deum ex rebus sensibilibus, in quarum cognitione format diversas conceptiones conformiter distinctioni perfectionum repertarum in talibus rebus. Sed non negat quin aliquis intellectus, sine habitudine ad distinctionem realem, possit de Deo multas conceptiones intelligibiles habere; sed tunc forte aliter distingueret attributa, et alias conceptiones universaliores et particulariores haberet quam nunc, dum concipit Deum ex creaturis. Ipse enim ponit, 12. *Metaphysicæ*, commento 44, quod motor orbis Saturni aliud intelligit de primo motore, et aliud motor Jovis, et sic de cæteris substantiis separatis; et non loquitur de alietate secundum rem, sed de pluralitate rationum intelligibilium. Ait enim sic, loquendo contra Avicennam : « Non est impossibile ut illud quod est intelligentia et intellectum sit causa plurium entium, secundum quod intelliguntur ex eo multi modi. Illud enim quod intelligit motor Jovis de primo motore, et est causa in anima cœli, aliud est ab eo quod intelligit ex eo motor orbis Saturni. » — Hæc ille. — Ex quo patet motorem Jovis aliam conceptionem formare de prima substantia, quam formet motor Saturni; nec tamen hic aut ille intelligit primam substantiam ex suis effectibus, vel ex comparatione ad creaturas; immo ipsa prima substantia est forma intelligibilis, tenens locum speciei in intellectu substantiarum moventium orbes, ut dicit ipsemet Commentator, ibidem, commento 36.

Ad tertiam improbationem dico quod illud quod in se unum est, si consideretur secundum perfectam rationem sui, non habet quod distinguatur ratione; sed quando illud quod in se unum est consideratur ab aliquo intellectu, qui propter suam imperfectionem non potest formare in se propriam rationem rei, nec rem simplicem unico verbo exprimere, oportet quod de re unica et simplici multas conceptiones formet et rationes, ac per hoc objectum conceptibiliter distinguat, ut allegatum fuit in probatione quartæ conclusionis. Nullus enim intellectus creatus potest in se exprimere aliquam conceptionem, quæ perfecte exprimat aliquid quod sit in Deo. Nulla enim similitudo creata perfecte diffinit, repræsentat, aut exprimit rem quæ non est in genere, cujusmodi sunt omnia quæ sunt in Deo. Hæc enim est sententia sancti Thomæ, *de Potentia Dei,* q. 8, art. 2, ad 2[um] : « Tunc, inquit, contingit quod duabus rationibus respondet una res, quando neutra comprehendit ipsam rem; et sic est in divinis. » Et q. 7, art. 6, ad 4[um] : « Licet, inquit, Deus sit omnino unus, tamen istæ multæ conceptiones vel rationes non sunt falsæ; quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas repræsentata. » In confirmationem omnium præcedentium ponit sanctus Thomas, 1. *Sententiarum,* dist. 22, q. 1, art. 3, ad 3[um] : « Quædam, inquit, nomina dicuntur proprie de Deo, quæ quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, et sapientia, et hujusmodi; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, immo potius e converso, quia ratio et sapientiæ et bonitatis differunt in Deo, diversificantur in creaturis bonitas et sapientia, non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est quod

(α) *unitati. — veritati* Pr.
(β) *unitatem. — veritatem* Pr.

diversitas talium nominum prout prædicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis. » Et ibidem, ad 4[um], ubi sic ait : « Nomina attributorum differunt secundum rationem, non tamen (α) quæ sit in ratiocinante solum, sed quæ salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei. Quod sic patet. Omnia enim hujusmodi dicuntur de Deo et creaturis non æquivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde, cum in creatura ratio sapientiæ non sit ratio bonitatis, oportet etiam quod hoc in Deo sit verum. Sed in hoc differt quod in Deo sunt idem re, in creaturis autem differunt re, et non ratione tantum ; quod qualiter fieri possit supra dictum est. » — Hæc ille. — Et intendit, ut dicit 1. *Sententiarum,* dist. 2 (art. 3), quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, isto modo quod « istæ rationes non habeant proximum fundamentum in Deo, sed remotum ; sicut de relationibus quæ ex tempore de Deo dicuntur: hujusmodi enim relationes in Deo non sunt secundum rem, sed sequuntur modum intelligendi sicut intentiones. Illo modo enim dixerunt quod rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quæ Deus est ; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum, vel per negationem, vel per causalitatem ». Isto modo enim sanctus Thomas negat pluralitatem rationum esse tantum in intellectu ; immo dicit eam esse in re sicut in proximo fundamento. Non tamen intendit quod attributa habeant aliquam pluralitatem realem in Deo, nec in divino intellectu, nec quod in Deo sint plures rationes attributorum, ita quod in Deo hæc ratio non sit illa, vel hæc ratio divisa sit ab illa formaliter et in actu ; sed in Deo est omnimoda perfectio, ex qua provenit quod omnis ratio vel conceptio perfectionis repræsentat Deum, nec potest formari conceptus pure perfectionalis quin aliquid sibi correspondeat in Deo ut proximum fundamentum. Et ideo ad hunc sensum dicit rationem sapientiæ et bonitatis differre in Deo sicut in creaturis, scilicet quia tam hic quam ibi est aliquid proxime repræsentatum per hujusmodi rationes intellectus nostri ; sicut enim sapientia creata alio conceptu concipitur quam bonitas creata, ita divina sapientia ab intellectu creato alio conceptu concipitur quam ejus bonitas. Sic ergo intelligitur pluralitatem rationum et distinctionem esse in Deo, quia Deus in se habet unde diversis conceptibus perfectionalibus correspondeat. Non tamen intendit quod Deus distinguat hujusmodi perfectiones suas, formando per propriam quamlibet rationem, sicut nos, ut postea dicetur.

Ad quartum negatur major ; nec valet similitudo. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 3, art. 2, ad 2[um] : « Non est, inquit, simile de ideis et de essentialibus attributis. Attributa enim essentialia nihil habent de principali intellectu præter essentiam Creatoris ; unde et non plurificantur, quamvis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem dicimus bonos, et secundum sapientiam sapientes. Sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud præter essentiam, in quo etiam completur formaliter ratio ideæ, ratione cujus differunt plures ideæ. » — Hæc ille.

Ad quintum negatur minor. Intellectus enim potest in aliquo distinctionem ponere, non habendo aspectum ad aliquam pluralitatem realem, potissime quando objectum excedit omnem formam factam et conceptam per intellectum. — Et ad probationem de genere et differentia, dictum est in solutione primi.

Ad sextum dicitur quod major est falsa. Non enim ubicumque est pluralitas rationum requiruntur illa tria, præsertim secundum, scilicet quod intellectus comparet illud quod est unum in se ad aliqua realiter distincta. — Et tunc ad primam probationem ex dicto Commentatoris, dico quod loquitur de intellectu pro isto statu cognoscente Deum ex creaturis, ut prius dictum est in solutione secundi. — Ad secundam dico quod, licet a re ortum habeat quod hæc res objiciatur intellectui secundum plures rationes objectivas et non alia, tamen hoc non est sic quod ideo hæc res pluribus rationibus concipi possit, quia ad diversas res comparari potest, sed quia in se habet tantam perfectionem quod excedit et subterfugit formam vel conceptum fabricatum ab intellectu qui dicitur distinguere tale objectum secundum rationem, et habet in se unde correspondeat multis conceptibus a tali intellectu formatis. — Ad tertiam dico quod similitudo non valet. Non enim ita se habet omnino distinctio rationis ad distinctionem realem, sicut ens rationis ad ens reale ; tunc enim oporteret quod sicut nihil idem est ens rationis et ens reale, ita distinctio rationis non esset inter distincta realiter ; et sic homo et asinus non distinguerentur ratione. Non enim distinctio rationis eodem modo se habet ad ens rationis sicut distinctio realis ad ens reale ; nam distinctio rationis non solum fundatur in ente rationis, immo in ente reali, sicut dictum est supra ; distinctio autem realis solum fundatur in re.

Ad septimum dico quod intellectus se habet passive in recipiendo speciem objecti, sed active se habet respectu considerationis actualis, ut dicitur, 2. *de Anima,* particula 55 et 56. Item, 3. *de Anima,* commento 36, dicit Commentator : « Dicamus igitur quoniam intellectus exsistens in nobis habet duas actiones, secundum quod attribuitur nobis : quarum una est de genere passionis, et est intelligere ; alia de genere actionis, et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nihil est aliud quam facere eas intellectas in actu, postquam erant in potentia. Manifestum est autem quod in voluntate nostra est, cum habuerimus intellectum qui est in habitu, intel-

(α) *tamen.* — *tantum* Pr.

ligere quodcumque intellectum voluerimus; et extrahere quamcumque formam voluerimus. » — Hæc ille. — Et commento 21 : « Duæ, inquit, sunt actiones intellectus, quarum una dicitur formatio, et alia dicitur fides. » Et idem ponit, commento 26. Commento etiam 19, dicit quod « judicare et distinguere non attribuitur in nobis, nisi intellectui materiali », quem vocat possibilem. Et 1. *Metaphysicæ*, commento 39, ponit quod « intellectus est innatus dividere ad invicem adunata in esse ». Ex quibus omnibus patet quod intellectus noster non solum se habet passive in intelligendo, et conceptus rerum formando, et enunciabilia componendo, immo active. Dico igitur quod intellectus factus in actu primo per speciem objecti, quem Commentator vocat intellectum in habitu, potest de una re diversos conceptus formare, etiam per unam speciem rei simplicem; sicut ostendit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 13, ad 2um, et *de Malo*, q. 16, art. 8, ad 12um. Dico etiam quod unum objectum simplicissimum potest assimilare sibi intellectum diversimode, cum objectum illud est illimitatius quam intellectus recipiens; sicut species quæ sunt impressæ mentibus angelicis sunt plures et diversæ, licet sint similitudines et quædam participationes idearum in divino intellectu unitissimarum secundum rem, ut deducit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 8, et art. 10, magis expresse; et quanto intellectus angelicus est potentialior et inferior et minus habens de actu, tanto emanatio talium specierum magis in eo multiplicabitur; sicut enim ponit ibidem sanctus Thomas, « forma et actus est principium unionis, sed potentialitas invenitur esse principium multitudinis et divisionis. » — Sic igitur, sicut illud quod est in Deo unitissimum secundum rem multiplicatur in intellectu angelico, loquendo de speciebus impressis intellectui angelico, quæ quidem species sunt quædam similitudines idearum, sic divina essentia, etiam non visa, posset imprimere plures vel pauciores species suorum attributorum intellectui creato, nullo habito respectu ad creaturas; et tunc talis intellectus distingueret attributa divina per illas species, et posset plures vel pauciores rationes attributales in se concipere sicut vellet, et etiam intellectus clare videns Deum posset ipsum conceptibiliter distinguere, ut prius dictum fuit.

Ad octavum negatur minor. Dico quod distinctio rationis consequens simplicem apprehensionem non semper consequitur realem distinctionem mediorum intelligendi, puta specierum intelligibilium, aut conceptuum, aut actus intelligendi. Quod patet. Nam intellectus divinus distinguit secundum rationem ideas rerum creabilium, et respectus rationis factibilium ad divinam essentiam, et entia possibilia, et negationes, et hujusmodi, in quo non est realis distinctio mediorum aut actuum intelligendi. Concesso tamen quod in nobis ita esset, sicut ponit minor, quoad illam partem, nihil est ad propositum nostrum. Quia non est quæstio nostra pro nunc, utrum omnis distinctio rationis consequatur qualemcumque realem distinctionem a parte cognoscentis, vel a parte cogniti; sed est quæstio, utrum intellectus possit distinctos conceptus et rationes formales de aliquo objecto in se concipere, nisi illis distinctis conceptibus correspondeat realis distinctio cognitorum in uno vel pluribus objectis, ad quam intellectus distinguens aspiciat; utpote : utrum intellectus posset distinguere in Deo sapientiam a justitia, nisi vidisset alicubi sapientiam a justitia realiter distingui. — Ad illud quod dicitur de intellectu componente et dividente, similiter negatur quod distinctio rationis sequens talem actum intellectus consurgat ex distinctione reali alicubi reperta inter subjectum et prædicatum, sicut exemplificatur de sapientia et justitia. Quod patet. Nam distinctio secundum rationem inter ens et unum, consequens actum intellectus componentis ens cum uno, vel distinctio inter idem et seipsum, consequens actum intellectus componentis hominem cum homine, dicendo, homo est homo, non sequitur aliquam realem distinctionem repertam alicubi inter hominem et hominem; nullibi enim homo differt realiter a seipso. Conceditur tamen, pro isto statu, quod quia intellectus noster invenit distinctionem realem inter aliqua prædicata et sua subjecta, sicut cum homo est albus, ideo distinguit secundum rationem idem a seipso, cum enuntiat idem de eodem, et ubicumque componit et dividit; sed tamen, posito quod intellectus numquam vidisset distinctionem inter prædicatum et subjectum realem, adhuc posset componere et dividere, sicut diversos conceptus habere de eadem re.

Ad nonum negatur minor, scilicet quod distinctio rationis non habeat in divina essentia sufficiens fundamentum. Hujus enim oppositum ostensum est in solutione tertii, ubi dicebatur quod omnes rationes perfectionales habent proximum fundamentum in divina essentia propter sui illimitationem. Et ad probationem illius minoris dicitur quod, licet in Deo nulla sit potentia ad actum reducibilis respectu hujus pluralitatis et distinctionis attributorum, nec ipsa perfectio divina sit plures perfectiones in actu aut in potentia extra intellectum; tamen ipsa est illimitata, et extra genus et differentiam, et incomprehensibilis (α) ab omni conceptione creata vel per intellectum creatum facta, et ideo distinguibilis ab intellectu creato secundum rationem, modo præexposito. — Et cum additur quod si non possit esse aliqua creatura, etc.; dicitur quod hoc concesso, nihil est ad propositum contra nos. Ego enim bene concedo quod divina perfectio non potest dividi secundum rationem, nisi vel per intellectum creatum

(α) *incomprehensibilis*. — *comprehensibilis* Pr.

formantem diversas conceptiones de divina perfectione distinctas secundum rem, vel per intellectum increatum aut divinum intelligentem divinam perfectionem esse distinguibilem per hujusmodi multas creatas conceptiones, et repræsentabilem per illas; et sic de aliis modis superius expressis. Et ideo istud argumentum bene concludit quod, si nulla possit esse distinctio realis in creaturis, nulla possit esse distinctio secundum rationem inter attributa divina. Sed de hoc non est quæstio pro nunc; sed quæritur, utrum quibuscumque rationibus distinctis vel conceptibus correspondeant conceptibilia realiter distincta, vel idem conceptibile comparatum necessario ad res diversas, ad quam distinctionem realem intellectus distinguens feratur. Ad hunc sensum argumentum nihil concludit; intendit enim concludere quod sapientia et justitia distinguantur ratione per respectum ad creaturas, isto modo, quia intellectus comparat essentiam divinam ad diversas res, vel quia concipit Deum sub aliquibus conceptibus, quibus in creatis diversæ res correspondent, et hujusmodi; constat autem ista, secundum præmissa, falsa esse.

Ad decimum dicitur quod nihil imperfectionem includens est in Deo formaliter et subjective; sed aliquid imperfectum est in Deo sicut in fundamento suæ veritatis. Isto enim modo omnis conceptus vel ratio perfectionem pure importans est in Deo, sicut repræsentativum in repræsentato; sicut docet sanctus Thomas, 1. *Sententiarum,* dist. 2, ubi supra (q. 1, art. 2 et 3). Et tamen omnis ratio facta per intellectum creatum est imperfecta. Tale ergo imperfectum potest esse in Deo sine respectu ad creaturas, sicut distinctio rationis; non quidem taliter sine respectu ad creaturas, quod (α) nullam habitudinem habeat ad creaturas; quinimmo omnis talis distinctio est formaliter et subjective in intellectu creato, licet possit esse in intellectu divino objective, sicut intellectum in intelligente, ut supra dictum est; sed non oportet talem distinctionem esse in Deo per respectum ad creaturas, isto modo, quod extrema talis distinctionis sint diversæ creaturæ, vel Deus comparatus ad creaturas in quantum hujusmodi, nec quod quælibet talis ratio dicat creaturam vel Deum in ordine ad creaturam. — Quod autem dicitur de ideis, dico quod ratio ideæ nullam limitationem aut imperfectionem includit in recto et ex parte Dei. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 3, art. 2, ad 5um, ideæ non sunt inæquales, sed sunt inæqualium; quia forma quæ est in intellectu, ex respectu quem habet ad illud cujus est, non dicitur aliqualis, sed alicujus tantum; non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium est forma sensibilis; sed secundum respectum ad illud in quo est, aliqualis dicitur, quia sequitur modum ejus in quo est. Dico ergo in proposito, quod licet omne ideatum sit finitum, non tamen idea est finita vel limitata, sed est idea finiti. Similiter, distinctio realis per absoluta, si esset in Deo, includeret imperfectionem et limitationem. Et similiter, distinctio attributorum secundum proprias et perfectas rationes includeret limitationem, nisi sumeretur per respectum ad creaturam. Si enim ratio sapientiæ perfecta distingueretur in Deo a propria et perfecta ratione divinæ justitiæ, sine tali respectu vel connotatione creaturæ, tunc ratio talis adæquate repræsentaret suum ratiocinabile, et sic oporteret quod ad distinctionem talium rationum distinguerentur res quarum sunt illæ rationes, quia una res non habet nisi unam completam rationem; sequeretur etiam sapientiam esse limitatam ad certum modum et rationem perfectionis, ita quod sapientia in Deo non esset justitia; et ideo talis distinctio rationum inferret limitationem distinctorum. Sed distinctio secundum rationem, quæ attenditur penes rationes factas per intellectum nostrum, quæ imperfectæ sunt, nulla adæquat aliquod attributum. Talis, inquam, nullam limitationem infert in Deo, sed in intellectu nostro et conceptibus ejus.

Verumtamen quia argumenta alterius partis (Henrici scilicet et aliorum) magis concludunt quam ego teneam, ideo ad ea respondetur.

Ad primum quidem, dico quod Deus ab æterno intellexit essentiam suam sub unica ratione, quæ includit indistincte omnes rationes de essentia sua formabiles; ideo ipse non concipit distinctas rationes de ipsa.

Ad secundum dico quod minor est falsa. Talis enim contradictio non requirit aliquam distinctionem in actu, sed sufficit quod in re sit fundamentum talium plurium rationum.

Ad tertium negatur major. Non enim oportet majus reduci ad minus, quando sunt alterius coordinationis, sicut est de distinctione rationis.

Ad quartum dico quod argumentum non procedit contra me. Non enim pono quod distinctio attributorum sumatur per comparationem ad diversitatem realem in creaturis ex parte objecti se tenentem, sicut argumentum procedit.

Ad quintum patet per idem. Verumtamen argumentum non multum valet; quia non est inconveniens principia vel fundamenta emanationum distingui secundum rationem, propter diversas conceptiones de illis habitas, licet esset inconveniens quod non distinguerentur, nisi cointellecta diversitate reali in creaturis ex parte objecti.

Ad sextum patet per idem, quia procedit ad sensum quem non teneo; nam in sensu concesso, antecedens est falsum.

Ad septimum dico quod argumentum non valet; quia procedit de re ad distinctionem. Debet enim concludere quod perfectiones creaturarum habent

(α) *quod.* — *quia* Pr.

ortum a perfectione divina; et concludit quod distinctio perfectionum creaturarum habet ortum a distinctione attributorum; unde est ex quatuor terminis. Unde eodem modo probaret realem distinctionem attributorum per illum modum. Dico ergo quod non oportet omne imperfectum reduci ad perfectum ejusdem generis; sic et non oportet imperfectam distinctionem reduci ad perfectam, sed ad perfectissimam unitatem (α).

(α) *unitatem.* — *veritatem* Pr.

Ad octavum patet quod eodem modo peccat. Dico enim quod non oportet distinctionem creaturarum reduci, ut in causam, ad distinctionem in Deo, sed ad cognitionem distinctionis rerum producendarum.

Ad nonum dico quod divina essentia non est in potentia qualicumque ad actum reducibili, licet sit fundamentum plurium conceptionum de sua perfectione factibilium; tamen divinus intellectus talem pluralitatem conceptuum non pateretur, cum illa ex intellectus limitatione procedat.

Et hæc de ista quæstione dicta sufficiant.

EXPLICIT VOLUMEN PRIMUM

28297. — Turonibus, typis Mame.


The Institute of Mediaeval
LIBRARY